MARX KÁROLY KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYI EGYETEM

Rezső Margit
egyetemi adjunktus

dr. Gondi József
egyetemi docens

Jenei György
egyetemi tanársegéd

Az 1848 utáni polgári filozófia fő irányai

KÉZIRAT

3 Változatlan utánnyomás

TANKÖNYVKIADÓ, BUDAPEST, 1972

Az I., II., III. 1. rész szerzője Rezső Margit,
lektorok: dr. Simonovits Istvánné egy. docens
Lendvai L. Ferenc egy. tanársegéd
dr. Gondi József egy. docens;
a III. 2. rész szerzője dr. Gondi József,
lektorok: dr. Kiss Arthur egy. tanár
Mihály Albert egy. adjunktus
a III. 3. részt Jenei György irta,
lektorok: dr. Kiss Arthur egy. tanár
dr. Gondi József egy. docens.

Az 1848 utáni polgári filozófia fő irányai

Az 1848-as forradalmak az európai polgári fejlődés történetében fordulatot jelentettek. E fordulat lényege az volt, hogy az 1848-as forradalmakban, elsősorban a francia forradalomban, már önálló osztályként lépett szinre a proletariátus, s a polgársággal szemben ez az osztály lesz a továbbiakban a társadalmi fejlődés képviselője. A nyugat- és középeurópai 1848-as forradalmakban megbuktak a polgárság haladó illuziói, a kispolgári demokratizmus eszméi, s a polgárság vezetője a liberális burzsoázia lett, az a burzsoázia, amely nem a népre támaszkodva akarja kivivni a polgári reformokat a feudalizmussal szemben, hanem a feudális erőkkel szövetségben, tömegmozgalom nélkül, felülről, reformintézkedésekkel akarja a kapitalista termelési viszonyok megszilárditását elérni.

E politikai fordulat ideológiailag abban jutott kifejezésre, hogy az addig objektivitásra, a valóság feltárására törekvő irányzatok, a polgári filozófia és ideológia legértékesebb irányzatai széthullottak, felbomlottak. A bomlás tulajdonképpen már 1830 után, tehát a kapitalista termelési mód kibontakozásával megkezdődött. Az 1830-as években felbomlott a hegeli iskola, s vele párhuzamosan a klasszikus angol politikai gazdaságtan leghaladóbb iskolája, a ricardói is. Ezidőtől kezdve az utópikus szocializmus vagy elfordult a proletariátus törekvéseitől és a burzsoázia törekvéseinek kifejezője lett (saint-simonizmus), vagy az utópizmussal leszámolva az angol munkásmozgalomba olvadt be (Owen iskolája). 1848 előtt azonban a polgári filozófiai fejlődés még létrehozott haladó irányzatot is, a feuerbachi filozófiát.

Az 1848 után létrejött irányzatok a reakciós burzsoázia osztályérdekeit szolgálva, nem képesek a valóság objektiv összefüggéseinek feltárására. Ennek alapvetően az az oka, hogy burkoltan vagy nyiltan mindegyik irányzat a kapitalizmust védelmezi. Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, vagy századunkban az egzisztencializmus különböző irányzatai, ha birálják is a fennálló valóságot, ez a birálat lényegében elfogadja a kapitalista termelési módot, nem képviseli a társadalmi haladás gondolatát a kapitalizmussal szemben. Ugyanezért vált a polgári politikai gazdaságtan a kapitalizmus apologiájává a ricardói iskola felbomlása után.

Ahogyan a marxi politikai gazdaságtan lett a polgári politikai gazdaságtan legjobb eredményeinek örököse és továbbfejlesztője, ugy a filozófiában is a marxizmus a polgári filozófia legnagyobb eredményeinek örököse és továbbfejlesztője.

A polgári filozófia legjobb eredményei a mechanikus materializmus és a hegeli dialektika voltak. A materializmus az 1848 utáni polgári filozófiai fejlődésből lényegében visszaszorult. Az 1848 utáni korszaktól napjainkig terjedő polgári filozófia története az idealista filozófiai iskolák váltakozását jelenti. A 19. század második felében még jelenkezett az erőtlenné vált polgári materializmus, a vulgármaterializmus formájában. Ez a materializmus visszalépést jelentett az 18. századi mechanikus materializmushoz képest. Leglényegesebb tételeit a mechanikus materializmustól vette, de mivel a 19. század második felében a mechanikus materializmus már nem volt képes filozófiailag összegezni a tudományok eredményeit, világnézetileg is elavulttá vált.

A polgári filozófia hanyatlása megnyilvánul abban is, hogy elfordult saját multjának leghaladóbb materialista képviselőitől. A polgári filozófia 1848 utáni irányzatai nem a régi filozófia legradikálisabb képviselőit tekintették őseiknek, hanem a polgári filozófiának azokra a képviselőire hivatkoztak, akik hajlandók voltak a feudalizmussal és a vallással kompromisszumot kötni.

Az 1848 utáni polgári filozófiai fejlődésben tulajdonképeni materialista irányzatot nem találunk, a szubjektiv és az objektiv idealizmus különböző formái váltogatják egymást. A szubjektiv és az objektiv idealizmus általában nem mutatkozik tiszta formában. Szubjektiv idealisztikus kiindulópontból gyakran objektiv idealista módon értelmezett világlényeg lesz. A szubjektiv idealizmus legtisztábban azokban az irányzatokban jelentkezik, amelyek azt tanitják, hogy a tárgyak együttesét az emberi megismerő tevékenység szervezi "világgá". (Ujkantianizmus, fenomenológia, machizmus.) A szubjektiv idealizmus sok esetben uj formát ölt: a külvilág és az ember abszolut idegenségét hirdeti.

A polgári hagyományoktól való elfordulás kifejeződött a polgári racionalizmustól való eltávolódásban is. A racionalizmus haladó tartalma az volt, hogy az emberi értelem előtt az egész világmindenség feltárulhat, a világon tehát nincs semmi, ami misztikus és irracionális lenne. A hegeli dialektika a polgári racionalizmus csucspontját jelentette. A marxizmus a dialektika révén örökli és továbbfejleszti a racionalizmus haladó tartalmát is. A polgári racionalizmus eredményeivel szemben az 1848 utáni filozófiai fejlődésben az irracionlaizmus kap döntő szerepet. Az irracionalista filozófiák azt hirdették, hogy a világ lényege ésszel vagy értelemmel nem felfogható. Az átélés, az élmény a valóság mélyebb, lényegesebb szféráját ragadja meg szerintük, mint az ész. Az irracionalizmus hellyel-közzel vallásos szinezetü miszticizmussal is párosult, vagy sokszor (az ugyancsak lényegében irracionális) vallási hit helyébe lépett.

Az irracionalizmus előretörésének alapvetően társadalmi tartalma van. Lényegében minden irracionalista filozófia tagadja a társadalmi-történelmi folyamatok objektiv törvényeit és a társadalom fejlődését. Ennek társadalmi alapja nyilvánvaló: a történelmi fejlődés gondolatának elfogadása logikusan a kapitalizmust felváltó uj társadalmi rend gondolatához vezet.

A társadalom irracionális felfogását terjeszti ki az irracionalizmus az egész valóságra, a kapitalista társadalmi prakszis áttekinthetetlensége a polgárság előtt az egész emberi lét és a világmindenség irracionális értelmezését eredményezte. Az irracionalizmus jól szolgálta a kapitalizmus apológiáját, ha a világ alapvetően irracionális, az emberi tevékenységnek nincs értelme, a társadalmat nem lehet tervszerüen alakitani.

Az irracionalizmus a hegeli dialektika elleni fellépéssel járt együtt. Az irracionalista filozófusok Hegelt megtagadva, az emberi értelmet csak a metafizikus gondolkodásra tartották képesnek, a dialektitkát üres konstrukciónak tüntették fel, azt állitották, hogy a valóság semmiféle ésszerü eljárással sem hozzáférhető.

Az irracionalizmus a társadalmi-történelmi valóságtól való elfordulás ideológiai megalapozásául is szolgált. Ez jut kifejezésre abban, hogy számos polgári irányzat az egyedi emberi tudatot tekinti a világegyetem kulcsának, és az egyedi ember szubjektumának kutatását tartja a filozófia fő feladatának. Ez a felfogás látszólag a polgári individualizmus régebbi formáinak egyszerü folytatása. A valóságban azonban nem egyszerüen erről van szó. A polgári filozófia ugyan mindig az individuumként felfogott emberből indult ki a társadalom vizsgálatánál, de ezt az embert a polgári materializmus képviselői nem szükitették le az emberi tudatra. Másrészt a polgári filozófia haladó képviselői a társadalmat az emberi képességek kibontakoztatása eszközének tartották, s nem hirdették azt, hogy a társadalomtól való elfordulás jelent magasabb rendü, teljesebb életet az ember számára. Az 1848 utáni polgári filozófia számos képviselője felismerte, vagy inkább megérezte azt, hogy az atomizált polgári társadalom akadályozza az ember sokoldalu fejlődését. Mivel a polgári társadalom jellegzetességeit azonositották a társadalom általános sajátosságaival, azt hirdették, hogy az embernek a saját szubjektuma kibontakoztatása érdekében el kell fordulnia a társadalomtól. (Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger).

Az 1848 utáni polgári filozófiai fejlődés jellemző vonása a filozófia egyetemességének feladása. Nem véletlen, hogy Hegel volt az utolsó rendszeralkotó polgári filozófus. A hegelihez hasonló rendszer alkotásának igénye nem is jelentkezik a polgári filozófia irányzataiban. Ennek több oka van. Egyik oka az irracionalizmus nyilt vagy burkoltabb fellépése, ami azzal jár együtt, hogy elvetik a valóság egészére érvényes törvények gondolatát. A nyiltan irracionalista irányzatok szembeállitják egymással a megélt vagy átélt, fogalmakban nem kifejezhető valóságot a megismerés által felfogott valósággal, amely szerintük a valóságnak csak egy kivágása, sajátos szempontu összegezése.

A filozófia egyetemességre való törekvésének megszünése fejeződik ki abban is, hogy elválik egymástól a filozófia két összetartozó eleme. Létrejönnek olyan iskolák és irányzatok, amelyek elutasitják a filozófia világnézetalkotó igényét és csak a tudományok rendszerezésének igényét vállalják (pozitivizmus különböző formái). Más filozófiai irányzatok azt hirdetik, hogy a világnézeti jellegü megismerés elvileg különbözik a tudo-

mányos ismeretszerzéstől és a filozófia tárgyának kizárólag az általában irracionálisan felfogott világnézeti problémákat tekintik. (Az életfilozófia különböző irányzatai, egzisztencializmus.) A modern polgári filozófia különböző irányzatai lényegében e két tipus valamelyikébe sorolhatók, bár van néhány olyan irányzat is, amely megkisérli a két szempont valamiféle szintézisét (ujkantizmus, fenomenológia).

A polgári filozófia alakulásában egyre nagyobb szerepet játszik a marxizmussal való polémia. Ez nyiltan különösen a második világháboru utáni időszak filozófiájának alakulását befolyásolta, - de burkoltan már előbb is megnyilvánult. A második világháboru utáni időszakra jellemző, hogy a polgári filozófia képviselői már meg is ismerkednek a marxizmussal, legalább is bizonyos problémákkal. A második világháboru után különösen jelentős a Sartre-féle egzisztencializmus polémiája a marxizmussal. Ennek egyik sajátsága a marxizmus és az egzisztencializmus integrálásának az igénye.

Noha meg kellett állapitanunk, hogy az 1848 utáni polgári filozófia a társadalmilag haladó korszakához képest visszaesést jelent, ez jut abban is kifejezésre, hogy nem képes többé alapvető, a filozófia egész fejlődését előrevivő gondolatok felvetésére -, mégsem szabad azt hinnünk, hogy a polgárság filozófusai a részporblémák tekintetében nem vetettek fel pozitiv tartalmu gondolatokat. Gyakran abszurd kérdésfeltevéseken belül kell meglátnunk a bennük rejtőző valóságos problémákat. A polgári filozófiai irányzatok birálata esetén egyrészt meg kell próbálnunk rámutatni a bennük tükröződő, kifejezésre jutó valóságos problémákra és egyes esetekben a részproblémák jó megoldási kisérletére. (Az elidegenedett valóság kritikája az egzisztencializmus különböző formáiban; a logikai pozitivizmus egyes megállapitásai a tudományos elméletek és a törvények logikai szerkezetéről.) Mindezeket a pozitiv gondolatokat érdemes méltányolni a marxista filozófiának is.

Az 1848 utáni polgári filozófia történetét több szakaszra lehet bontani, a történeti fejlődés periódusainak megfelelően.

1. 1848-tól az imperializmus korszakáig, a 19. század utolsó évtizedéig. A kapitalizmus viszonylagos stabilitása a korszak jellegzatessége. Uralkodó irányzata a pozitivizmus első formája, amely elfordul a világnézet kérdéseitől, s a hatalomban szilárdan ülő burzsoázia praktikus beállitottságának felel meg, de ezzel párhuzamosan, mintegy a későbbi korszakok problematikájának előrevetitéseként kialakulnak az irracionalista életfilozófiák első iskolái is.

2. Az imperializmus korszakának kezdete, az első világháboru végéig. A korszak filozófiájában kifejezésre jut a kapitalizmus viszonylagos stabilitásának megszünése. A világnézeti kérdések előtérbe kerülnek, egy irracionálisan felfogott "metafizika" kialakitásának igénye mutatkozik. Ebben a korszakban uralkodóvá válik az irracionalizmus, főleg Nietzsche-féle formájában. A pozitivizmus a tudomány lehetőségével szemben szkep-

tikus machizmusban folytatódik, és kialakulnak a két irányzatot egyesiteni törekvő iskolák is (ujkantizmus).

3. A két világháboru közötti, illetőleg a második világháboru utáni korszak filozófiai irányzatai közül legjelentősebbek a neopozitivizmus és az egzisztencializmus különböző irányzatai.

E mellett hatékonyak a vallásos filozófia irányzatai is. Napjainkban a polgári filozófia fejlődésében egyre több ellentmondást figyelhetünk meg. A legkülönbözőbb irányzatok képviselői között vannak olyanok, akik politikailag szembefordulnak az imperializmussal (Bertrand Russell és Jean-Paul Sartre). A marxista filozófiával történő polémia és a marxista filozófia hatása az előző korszakoktól eltérően, jelentős szerepet játszik. (Egzisztencializmus és a vallásos filozófiai áramlatok.)

I. A hanyatló polgári filozófia fő képviselői az imperializmus korszaka előtt

1. Az életfilozófia előkészítése

Az életfilozófia

Az életfilozófia irányzata sohasem alkotott egységes filozófiai iskolát. Nagyjelentőségű ideológiai áramlat volt, amely nemcsak a filozófiában talált képviselőkre, hanem a társadalomtudományok és a művészetek jóformán minden ágában. Ennek az ideológiai irányzatnak a lényege az volt, hogy a tudományos filozófiával ellentétben, figyelmét a társadalmi és emberi problémákra irányitotta, ezekre próbált magyarázatot adni, természetesen olyat, amilyen a reakcióssá vált polgárság érdekeit és álláspontját tükrözte.

Az életfilozófiák hatékonyságát fokozta, hogy a 19. században a vallás világnézetileg fokozatosan védekező állásba szorult, elvei egyre kevésbé voltak alkalmasak a polgárság számára arra, hogy a társadalmi problémák magyarázatát megoldják. Az életfilozófiák részben bizonyos valláspótlékként is szerepeltek, a vallás helyett a reakciós világnézet összefoglalására vállalkoztak.

Az életfilozófia igazi hatását az imperializmus korszakában fejtette ki, és ebben a korszakban kezdtek hatni az életfilozófia azon első képviselői is (Schopenhauer és Kierkegaard), akik a maguk korában nem fejtettek ki széleskörü hatást. E jelenség oka az, hogy az életfilozófia tendenciája már kezdettől, Schopenhauer és Kierkegaard fellépésétől fogva, tulajdonképpen azt fejezte ki, hogy a polgárság stabilitás-érzése egyre bizonytalanabb lett, a polgárság a saját történeti helyzetét, törekvéseit kilátástalannak érezte. Ez az életérzés az imperializmus korszakáig csak a felszin alatt volt meg, a felszinen a polgárság tömegeiben a stabilitás érzése uralkodott. Az imperializmus korszakában azonban a kapitalizmus ellentmondásai kiéleződtek, a békés előrehaladás, a társadalmi problémák békés megoldása lehetőségének a látszata is mindinkább megszünt, és ez fokozottan ráirányitotta a figyelmet a világnézeti és társadalmi problémákra.

Az életfilozófiák ugyszólván mindig pesszimisztikus választ adtak arra a kérdésre, hogy mi az ember sorsa a történelemben, milyen eredményeket várhat az ember a társadalom törekvéseitől. Schopenhauer és Kierkegaard a társadalmi törekvések hiábavalóságát bizonygatták, és az emberi élet értelmét, tartalmát a befeléfordulásban keresték. A századforduló életfilozófusai (pl. Nietzsche és Bergson) sok szempontból ellentmondásos világnézetet nyujtottak; Nietzsche például az imperialista korszak agresszivitását igazolta, mig Bergson egy sajátos humanizmust kép-

viselt. Az életfilozófia sokféle irányzatának voltak közös jegyei. A közös jegyek elsősorban az "élet", a világ lényegének felfogásában mutatkoztak. Az életfilozófiák koncepciója szerint a világ lényege, az "élet", egy sajátos, csak irracionálisan megközelíthető, kozmikus folyamat (tehát semmi köze sincs az élet tudományos értelméhez), amelynek egy része az ember és az emberiség sorsa. Az életfilozófia által adott ujfajta metafizika sajátossága az, hogy az ember és az emberiség sorsát ebből az általános életfolyamat szempontjából nézi.

Az imperializmus korszakában a világnézeti problémák iránti igény növekedése együttjárt a történelem problémái iránti fokozott érdeklődéssel is. Az imperializmus korszakának a második világháboruig terjedő szakaszában Dilthey szellemtörténeti felfogása rendkivül hatékony volt. Dilthey filozófiája szerint a történelmet nem lehet fogalmilag megérteni, hanem élményszerüen kell felfogni, mert a tudomány módszerei alkalmatlanok a történelmi jelenségek irracionális szellemi lényegének megragadására. Az ujkantianizmusnak azok a képviselői, akik a történelmi fogalomalkotás kérdésével foglalkoztak, vagy egyes szociológusok, igy például Max Weber, szembenálltak ugyan a szellemtörténet nyiltan irracionalista történetkoncepciójával, de az ellene folytatott harcuk nem lehetett következetes, mert a társadalmi jelenségek idealista magyarázata a társadalom következetesen racionalista felfogását is lehetetlenné tette.

Az imperializmus korszakának tudományfilozófiái sajátos módon kiegészitették a tudományos megismerés hatástalanságát és a valóság lényegének irracionalitását hirdető életfilozófiákat. A pozitivizmus második korszaka a machizmus, a tudományos megismerés határainak, korlátainak kimutatására irányult, tehát indirekt módon az irracionalizmust és a vallásos filozófiai irányzatokat szolgálta. Ez a felfogás lényegében a nietzschei tudományfelfogással is egybevágott. Nietzsche azt is hirdette, hogy az igazságot alá kell rendelni az "élet" érdekeinek, igaz az, ami a hatalomra törő akaratot szolgálja. A pragmatizmus ugyancsak sajátos módon kapcsolódott az életfilozófia koncepciójához. A pragmatizmus azt hirdette, hogy az igaz csak a jó egyik fajtája és az igazság nem más, mint az ember eszköze az élet szolgálatában. Az igazság objektivitását tehát teljesen elvetette. Ezt a koncepciót Bergson, az életfilozófia egyik legjelentősebb alakja nyiltan helyeselte, a pragmatisták pedig a maguk részéről kifejtették, hogy általános felfogásuk a világról a bergsoni irracionalizmussal azonos.

Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Schopenhauer a polgári forradalom után a haladás eszméiből kiábránduló, reakcióssá és pesszimistává váló burszoázia gondolkodásának előfutára. Müködése jórészt az 1848-as forradalom előtti korszakra esik, de hatása csak jóval később, a 19. század végén, sőt a 20. század elején vált jelentőssé, hiszen annak a korszaknak a problémáit előlegzi. A maga

korában - főleg 1848 előtt - filozófiájának alig volt visszhangja, mert az akkor még a polgári forradalom előtt álló német polgárság a lényegében haladó jellegü hegeli eszméket érzi magáénak.

Schopenhauer szembefordul a polgári filozófiai fejlődés legértékesebb eredményeivel: a racionalizmussal (amely a hegeli dialektikában érte el a csucspontját) és a materializmussal.

A polgári racionalizmus alapvetően optimista és haladó világfelfogást fejezett ki. Azt tanitotta, hogy az ember a maga sorsának ura és a történelem sem a vak véletlenek sora, értelme van: az emberi társadalom fejlődése.

A schopenhaueri irracionalizmus, amely egyszerre fordult szembe a materializmussal és a dialektikával, azt tanitotta, hogy a világ vak, irracionális erők játékának a szintere, az ember tehát nem ura sorsának. Ezért alapvetően pesszimisztikus volt. Minden cselekvés, elsősorban a politikai tevékenység értelmetlenségét hirdette.

A schopenhaueri pesszimizmus ugyanakkor a kapitalizmus indirekt apológiáját is szolgálta. A kapitalizmus indirekt apológiája nem akarja a kapitalista valóság problémáit elvitatni, de ezeket az emberi léttel együttjáró, kikerülhetetlen bajoknak tartja, amelyeken tehát nem lehet segiteni. "Bármely formát öltsön is az emberi élet, az elemei ugyanazok maradnak, akár kunyhóban, akár az udvarnál, kolostorban vagy hadseregben." Az irracionális sorsnak kiszolgáltatva, tehetetlenek vagyunk a bajokkal szemben, - tanitja Schopenhauer, s a boldogságra való törekvés hasztalan. A szenvedés elől az egyedüli menekvés: a világtól való elfordulás.

Schopenhauer fő müve A világ mint akarat és képzet, 1819-ben jelent meg. Schopenhauer látszólag Kantból indul ki, de tagadja a kanti magában való objektiv létezését. Kant szerint az emberi tudat szubjektiv formái a megismerésnek feltételei ugyan, de nem feltételei a valóság - az objektive létező, ám számunkra megismerhetetlen magában való - létezésének. Schopenhauer viszont a szubjektivitást a világ hordozójának, minden objektivitás feltételének tartja. Minden, ami létezik, csak tárgy egy alany számára - irja (tehát ismeretelméletileg a kanti filozófia szubjektiv idealista jellegét még tovább is viszi Kantnál). A tárgyi világ csak akkor jön létre, amikor az értelem a hatásról az okra következtet. Az anyag azáltal jön létre, hogy az értelem egyesiti a teret és az időt az anyag képzetében. A világ - irja Schopenhauer - az értelem által és az értelem számára létezik.

Schopenhauer arról ir, hogy az emberi értelem, amely egy tárgyra és alanyra felosztott világból indul ki, nem ismerheti meg a világ lényegét. A filozófia, amely - mint irja - olyan megismerésre törekszik, amely nem képzet, hanem maga a valóság, nem az értelem utját kell hogy kövesse. Az értelem csak mintegy körüljárja a tárgyat, a lényegébe nem tud behatolni. A megismerésnek azonban van más utja is, az intuició utja. A fogalmi megismeréssel Schopenhauer és más irracionalista filozófusok szembeállitják az intuitiv megismerést, az irracionális lényeg egyszeri aktussal

történő megragadását, Intuicióra már előttük is történt hivatkozás. Descartes azonban racionális intuicióról beszélt: az emberi értelem vitathatatlan belátásairól, amelyek egy alapvetően racionális szerkezetű, megismerhető világ alapelveit képezik. Schopenhauernál és másoknál az intuitiv megismerés ellentétes és magasabbrendű az ésszerű megismerésnél, nem más, mint valamiféle irracionális lényeg megragadása.

A magában való dologhoz az ember nem az ész segitségével jut el, hanem intuicióval. Ez az intuició elsősorban önmagamra kell, hogy irányuljon. Schopenhauer szerint a világegyetem kulcsa az ember. Eszerint az ember - tulajdonképpen az egyedi ember tudata - az, ami számunkra közvetlenül adott, s inkább az emberből lehet megérteni a világot, mint a világból az embert. Igy lesz a közvetlenül adott önismeret az irracionális megragadásának alapja.

Ha önmagunkat intuicióval vizsgáljuk - mondja - azt találjuk, hogy létünk megismerésből és cselekvésből áll. A megismerés az értelemmel történik, a cselekvés az akarattal. Cselekvésünk célját az értelem felismeri, de arra az értelem nem tud választ adni, hogyan keletkezett maga a cél. Az akarat nem tartozik a jelenségvilághoz, nem lehet az értelmi megismerés tárgyává tenni, csak közvetlenül tapasztalható. Tehát a saját lényegünk, az akarat, magában való dolog.

Miért tekinti Schopenhauer az akaratot magában való dolognak? Azért, mert a kanti filozófia nyomán ugy gondolta, hogy mig a jelenségvilágot az ember az értelem a priori formáiban fogja fel, az akarat e formákban fel nem fogható, tehát nem a jelenségvilág része. Schopenhauer ugyanis az akarat szabadságának idealista felfogása alapján azt vallja, hogy az akarat nincs alávetve a jelenségvilágban uralkodó összefüggéseknek.

E felfogás szerint a magában való dolog nemcsak számunkra meg nem ismerhető, hanem egyáltalán tudományosan kimutathatatlan. Kant agnosztikus volt, de nem irracionalista. Erre mutat az is, hogy Kan utalt arra, hogy egy olyan tudat, amely nem volna hozzákötve az értelem formáihoz, nem csak az általános felől tudna az egyeshez közeledni, hanem az egyesben is látná az általánost, a kettő egységében fogná fel az egész valóságot. Schopenhauer azonban azt mondja, hogy az akarat szó, amellyel ő a magában való dolgot jelöli, csak körülirása a valójában eleve megismerhetetlen lényegnek. A világ lényege tehát Schopenhauer szerint észellenes, irracionális. A világ nem logikus és nem nemlogikus, hanem logika nélküli - irja.

Schopenhauer szubjektiv idealista kiindulópontja objektiv idealizmussal keveredik. A magában való dolog értelmezésekor ez kitünik. Felfogása szerint az akarat nem egyszerüen az ember lényege, az akarat egyben világlényeg is. A természetben müködő erők, mondja, a világban müködő irracionális akarat megnyilvánulásai. Még a legalacsonyabbrendü természeti erők is- irja - olyan akarattal vannak átlelkesitve, hogy az ember elcsodálkozik a müködésükön. A természeti erők az akarat megnyilvánulásának legalacsonyabb fokai, de ezek is megmutatják az akarat irracionalitá-

sát. A természetben erők működnek, de maguknak az erőknek nincs okuk - irja.

Azzal a gondolattal, hogy a világ lényege az akarat, és a természet erői ennek a világakaratnak a megnyilvánulásai, az egész természetet misztériummá változtatta. A természet okszági magyarázata eszerint csak a megmagyarázhatatlan erők működésének regisztrálása. Épp olyan megmagyarázhatatlan számunkra az - irja - , hogy egy kő esik, mint az, hogy egy állat mozog. Az az erő, amely a bolygókat mozgatja, amely a kémiai változásokat előidézi, az organikus életet előidézi, nem más, mint az öntudatlan akarat.

A világ minden tárgya az akarat objektivációja. Ennek legalacsonyabb foka a természet legáltalánosabb erői, pl. a gravitáció. A későbbiekben ezek felett egyre jobban előtérbe jut az individualitás, amely már a növényi, állati világban is kezd kibontakozni, de a legfejlettebb formája az emberben valósul meg.

Az emberi értelem nem más, mint a vak akarat szolgája. Az életben a vak akarat megnyilvánulásának példája a szaporodás ösztöne is. Ez még a halált is legyőzi. A szerelem metafizikája cimü irásában Schopenhauer ugyanezt a gondolatot folytatja. A vak életakarat egyik legnyilvávalóbb jele a szerelem. A szerelem a természet csalétke, a fajfenntartás szolgálatában.

Schopenhauer pesszimizmusa akaratfelfogásából származik. Mivel az akarat korlátlan, de minden beteljesedés korlátozott, az élet kikerülhetetlenül szenvedés. A fájdalom az élet egyedüli valósága, a boldogság és az öröm csak a fájdalom hiánya - irja. Az emberek egy részét a szükség sujtja, ezért boldogtalanok. Mások, a gazdagok az unalomtól szenvednek. Ha vágyunk nem teljesül, attól szenvedünk, ha teljesül, akkor a csömörtől.

Schopenhauer maga is összekapcsolja a pesszimizmust és az irracionalizmust: "csak a vak, nem pedig a látó akarat juttathatta magát abba a helyzetbe, amelyben látjuk. A látó akarat csakhamar kiszámitotta volna, hogy az üzlet nem fedezi a költségeket, minthogy az olyan hatalmas törekvés és küzdés minden erő megfeszitésével folytonos gond, aggodalom és nyomor között és minden egyéni élet elkerülhetetlen megsemmisülése mellett sem talál kárpótlást az ily módon kivivott létben, mely mulandó és kezünk alatt lesz semmivé."

A megismerés fejlődése sem kiut a siralom völgyéből. Minél tökéletesebb ugyanis egy élőlény idegrendszere, annál jobban szenved.

Az ember a művészet révén igyekszik megszabadulni a szenvedéstől, az akarat rabszolgaságából. A művészet kiragadja a maga tárgyát a világból, az időből és a térből. A zseni a művészet által megszabadul a világtól, tullép rajta egy téren-időn tuli világba. A zseni e képességéből a közönséges emberben is van valami, és ennek a segitségével a művészet által megszabadul az akarat rabszolgaságából.

A művészet azonban csak szép vigasz az értelmetlen élettel szemben. Az igazi felszabadulás az akarat megtagadásában, az aszkézis vállalásában van, amelynek segitségével legyőzhető az életakarat.

Ebben a gondolatban látható, hogy Schopenhauer filozófiája formájában ateista ugyan, de valójában ez az ateizmus valláspótlékot képvisel olyanok számára, akiket a tételes vallás nem elégit ki.

A schopenhaueri filozófia, amelynek a világtól való elfordulás, a befelé fordulás volt a mondanivalója, párhuzamos volt a művészeti l'art pour l'art törekvésekkel és lényegében a dekadens burzsoázia álláspontját fejezte ki.

Sören Kierkegaard (1813-1855)

Kierkegaard az egzisztencializmus filozófiájának előfutára volt. Az egzisztencializmus fő tételei nála jelennek meg elsőként.

Formailag a Kierkegaard-i filozófia is a hegeli iskola kritikájához csatlakozik. Kierkegaard Feuerbach kortársa volt; filozófiájának egyes kiindulópontjai hasonlitanak a feuerbachi filozófia kiindulópontjaihoz. Feuerbach az érzéki konkrét valóság elsődlegességét állitotta szembe a hegeli általános fogalommal, a Logikát a konkrét valósággal, s állitotta, hogy ez a logika, mivel nem az érzéki világ a tárgya, csak spekuláció, amely nem ragadja meg a valóság lényegét. Az alapvető filozófiai kiindulópontokat tekintve Kierkegaard hasonló módon fordult szembe Hegellel és hasonlóképpen az embert állitotta filozófiája középpontjába. A döntő különbség azonban a feuerbachi és a kierkegaard-i filozófia között abban áll, hogy Feuerbach az embert érzéki lénynek tekinti, az anyagi világ részének. Az a valóság, amelyet a hegeli szellemmel szembeállitott, az érzékelhető anyagi valóság. Az a valóság azonban, amit Kierkegaard állit szembe a hegeli szellemmel, nem más, mint az elszigetelt szubjektum öntudata. Kierkegaard számára a lét tehát az ember egyedi léte az, amit szubjektiven átél az ember. A filozófiának az ember benső, tudati problémáival és nem a világgal kell foglalkoznia, mert a világ titka az emberben van.

Kierkegaard filozófiájának kulcsa az elidegenedés tényében van. Kierkegaard ugyanis kiválóan leirja az elidegenedés egyes jelenségeit, észreveszi, hogy kora társadalma nem teszi lehetővé az ember képességeinek sokoldalu kibontakozását. Ez a gondolat uralkodik 1846-ban irt "A jelen valóság kritikája" c. irásában. Ebben az irásban - amely tehát két évvel későbbi, mint Marx fontos műve, a Gazdasági-filozófiai kéziratok - arról irt, hogy kora társadalmából hiányzik a belső feszitőerő, a belső hajtóerő helyét külsődleges társadalmi kapcsolatok váltották fel s az emberek a társadalom életében mint valamiféle játékban vesznek részt. A konkrét emberi szükségleteket az emberi szükségletek reprezentánsa, képviselője, egy absztrakció, a pénz váltotta fel.

Az elidegenedés másik kifejeződése Kierkegaard szerint az ember egyéniségének elvesztése, a "publikum" létrejötte. A publikum nem nép, nem közösség, hanem egy anonim összesség, amely felszivja a valóságos embert. Korunkban - mondja Kierkegaard - ez az anonimitás uralkodik.

Ahogyan a gép fölöslegessé teszi a munkás egyéniségét, ugy az emberi megnyilvánulások anonimitása odáig terjedhet, hogy még egy szerelmespár is anonim módon tud egymással beszélni.

Kierkegaard szerint a szocializmus vagy bármilyen társulás nem kiut az individuum nivellálódásából. Mindezek Kierkegaard szerint gyengitik az individuumot. Az egyedüli uj erőt az elidegenedett világgal szemben az egyén csak belső érzelmi élete kibontakoztatásában, az értelemmel szemben az érzelemben és legfőképp a hitben találja meg.

A Kierkegaard-féle szubjektiv idealizmus az elidegenedés tényére reagál. Ezzel a szubjektiv idealizmus uj formája kezdődött el, amely nem állitja, hogy a világ az egyéni tudat produktuma, csak az ember és a külvilág (a tárgyi világ és a többi ember) teljes idegenségét hangsulyozza. Mégis, ez is szubjektiv idealizmus, elsősorban azért, mert e felfogás számára az egyedüli igazi valóság az elszigetelt individuum szubjektivitása. A külvilág a kierkegaard-i felfogás szerint abszurd, érthetetlen, felfoghatatlan az ember számára, de valójában nem is érdekes az embernek. Kierkegaard szerint az, ami az ember számára igazán érdekes, a saját tudatállapota.

Kierkegaard követelménye a filozófiával szemben az, hogy a hegeli absztrakciók helyett a valóság problémáival foglalkozzék.

Ezek az egyedi ember egyedi létproblémáinak, az ugynevezett egyedi praktikus kérdéseknek a megoldása. Ilyen egyedi praktikus létkérdés például a halál problemája: nem a halál általában érdekli az egyes embert, hanem a saját halála. Ezekben a kérdésekben az absztrakcióra irányuló filozófia nem igazitja el az embert. A filozófiának csak akkor van értelme, ha egzisztenciális problémákra irányul.

Kierkegaard szerint a fogalmi gondolkodás csak a dolgok lehetőségét bizonyitja, ezért a fogalmakból nem lehet következtetni a konkrét egyedi létezésre, az ittlétre. Kierkegaard Hegel birálatának kiindulópontja helyes: a fogalomból nem lehet a valóságot levezetni. A probléma azonban az, hogy Kierkegaard nem az anyagi valóságot kéri számon Hegeltől, hanem az egyedi emberi tudatot, - ezt tartván egyedül valóságnak. A gondolkodás - mondja Kierkegaard - a valóságtól elveszi a konkrét egyediséget, az ittlétet, és átforditja lehetőségbe. Ezért nem lehet a filozófiában az általános igazságokból és eszmékből kiindulva eljutni a valósághoz. Az eddigi filozófiára szerinte az objektiv gondolkodás volt jellemző. Az objektiv gondolkodó az általánosság szintjén akarta megoldani az élet problémáit. Igy például a halhatatlanság kérdését objektiv, tudományos problémaként tárgyalták. Ez azonban - mondja Kierkegaard - nem tudományos kérdés, ez szubjektivitás kérdése, mert a halál mindig az én halálom. Igy az embernek szubjektiv gondolkodóvá kell válnia. Az ember belső állapotát sem személytelen általánosságokkal kell kifejezni, hanem személyes élményekkel. Az igazságot át kell élni. Az igazságnak nincs más kritériuma, mit a szubjektiv átélés.

Az ember önmagában bizonyos belső alapélményeket talál. Ilyen a szorongás - az emberi lét alaptényе - és ilyen az ember egyedüllétének

érzése, melyek összefüggenek az emberi lét alapvető tartalmával, a szabadsággal.

Kierkegaard egy mitizált áltörténelmet ir le, amelynek tárgya az ember bünbeesése, az az ut, ahogyan az ember elfordult istentől, majd az istenhez való visszatérés utja. A szorongás már az ártatlanság állapotában felébred, mert az "a szabadság valósága". A bünbeesés előtti állapotban azért érzett az ember szorongást, mert isten megteremtette a bünt azáltal, hogy megtiltotta. Ezáltal létrejött a bün elkövetésének első lehetősége. Ez a szorongás belső sajátossága az embernek, amelyben kifejeződik az embernek a lehetőség, vagyis a jövő felé való fordulása. A szorongásban majd a bünben az ember elszakad istentől, és igy jön létre az emberi individualitás. A szorongás nem szünik meg az első bün után, mert az embernek állandóan választani kell, és ennek a választásnak a szükségszerüsége hozza létre a szorongást.

Kierkegaard az ember individualitása kibontakoztatásának utját a választásban látja. Hogy az ember kiemelkedjék az anonim tömegből, a publikumból, ehhez választania kell, de a pszichológia minden emberi választásnál csak motivumokra és lehetőségekre képes rámutatni, magát a választást nem magyarázza, a választás indeterminált. Nem a választás tartalma, vagy realitása, hanem a választás aktusa a leglényegesebb az emberi létezés, az ember önmegvalósitása szempontjából.

A választás bontakoztatja ki a személyiség tartalmát. Kierkegaard tehát nem látja, hogy a választás csak egy mozzanata az ember tevékenységének. Az ember képességeit nem a választás, hanem a sokrétü társadalmi tevékenység (munkatevékenység, elméleti tevékenység, stb.) bontakoztatja ki. Ebben a választásban nem segit az értelem, "mert a választás a legmélyebb kapcsolatban van a választóval, ha ez egy életkérdést érint, akkor az individuumnak ugyanabban az időben kell élni is, ezért minél messzebbre kitolódik számára a választás, annál könnyebben elmulasztódik, mialatt ő azt hiszi, hogy csak a választás lehetőségeit akarja világosan meghatározni és helyesen mérlegelni." A kormányos - mondja Kierkegaard - mérlegelheti, hogy jobbra vagy balra kormányozza a hajóját, de tudja, hogy amig ezt mérlegeli, az ár sodorja a hajót.

A legalapvetőbb választás Kierkegaard szerint az ember életvitelére és életszemléletére vonatkozik, arra, hogy "milyen nézőponból akarja valaki az egész életét szemlélni és leélni".

Ebben az eredendő választásban a fogalmi gondolkodás és az általános kategóriákból kiinduló filozófia nem képes segiteni. Ez abszolut választás: vagy-vagy. "Ez a vagy-vagy nem a jó és rossz közti választást jelenti, ez az a választás, amely által az ember a jó és rossz ellentéte alá helyezi vagy nem helyezi magát." Ez a vagy-vagy nem közelithető meg a hegeli kvantitativ dialektikával, csak az ugynevezett kvalitativ dialektikával.

A Kierkegaard-féle kvalitativ dialektika szerint az életről alkotott lehetséges felfogások olyan élesen szemben állnak egymással, hogy a választás közöttük abszolut, nincs közöttük átmenet. Az ember élete maga is

a választásban megnyilvánuló minőségi ugrások sorozata. Átmenet, kontinuitás csak a lehetőségek világában van. Kierkegaard valójában metafizikusan gondolkodott. Hegellel ellentétben az volt az álláspontja, hogy a logikai kategóriák örökek, mozdulatlanok, maga a valóság állandóan változó, de e változások nem fixálhatók gondolatilag, a gondolat és a valóság közt áthidalhatatlan ellentét van, - a valóság irracionális. A valóság lényegének irracionálisként való felfogása tehát Kierkegaardnál a dialektika elutasításával is összefügg.

Kierkegaard támadta Hegel filozófiájában a történelemben megnyilvánuló objektiv törvényszerüségek feltételezését. Valójában nincs történelem, az általános kategóriák az emberi történelemről csak spekulativ konstrukciók. "A filozófia (a hegeli) a történelmet a szükségszerüség meghatározása nézőpontjából tekinti és nem a szabadságéból; ha a világtörténelmi folyamatot szabadnak nevezi (Hegel), akkor ez csak olyan értelemben az, mint a természet szerveződő folyamata. A történelmi folyamatban tehát (Hegel szerint) nincs vagy-vagy, de hogy ez a cselekvő individuum számára létezik, azt egyetlen filozófus sem akarja tagadni. Innen van az a gondtalanság, az a kiengesztelődés, amellyel a filozófia (a hegeli filozófia) a történelmet és hőseit szemléli ... Innen származik azonban a filozófia képtelensége arra, hogy egy embert cselekvésre inditson ... azt követeli ugyanis, hogy az ember szükségszerüen cselekedjék és ez önmagában egy ellentmondás".

Az ember számára lehetséges életfelfogásokat, az emberi individuum kibontakoztatásának különböző fokait Kierkegaard az élet stádiumainak nevezi. A lehetséges életfelfogások közül az első, amely azonban már kiemelkedést jelent a hétköznapi emberek világából, az esztétikai stádium. Az esztétikai stádium életszemlélete az élvezetre való törekvés. Az esztétikai stádiumban is van választás: az ember választ, hogy melyik képességét fejlessze, mit élvezzen.

Az etikai stádiumban az ember általános eszméket vállal, ezeket akarja átültetni a gyakorlatba. Az ember a saját létét az emberiség egészén belüli létté oldja fel. Az ember tevékenysége ebben a szférában általános normákhoz igazodik. Az etikai stádium föltételezi, hogy minden embernek van egy hivatása, és az általánost keresi az egyedi ember életében. Valójában azonban minden általános ellényegteleniti az embert, az etika parancsai nem az emberből indulnak ki, hanem egy általánosból. Ennek az általánosnak az elutasításával Kierkegaard az ember társadalmiságát utasitja el.

Az ember individualitásának igazi kibontakozása csak a vallási stádiumban lehetséges. A vallási stádium lényege az ember önmagára találása. Kierkegaard összehasonlitja az etikai hőst a vallásos hőssel, Agamemnont Ábrahámmal. Agamemnon a lányát, mint etikai hős áldozta fel, azaz a népe érdekében és egy általános eszme szolgált a tettének mentségül. Ábrahám számára azonban Izsák feláldozásának nincs külső igazolása. Egyedül hite az, amely igazolja szándékát. Ez a hit azonban lényegénél fogva nem igazolható általános elvekből. A vallási stádium ezért a tiszta

bensőség világa, ez az egyedüli lehetőség az ember lényegének kibontakoztatására.

Kierkegaard azt tanitja, hogy az etikai stádiumban rá kell ébrednie az embernek arra, hogy a teljes élet megvalósitása lehetetlen. A vallási stádium a teljes élet sajátos, benső megvalósitását igéri. Igy az emberi teljesség kibontakoztatása csak az ember befeléfordulásával lehetséges Kierkegaard szerint, tehát az elidegenedés "leküzdése" nála az embernek a társadalomtól való teljes elszakadását jelenti.

A vallási stádiumban a magányos ember kerül szembe istennel. Az ember, amikor a hittel közeledik istenhez, ráébred arra, hogy ezt a hitet semmiféle külső tanitásból nem meritheti, egyedül önmagából. Sem a megváltást, sem isten létét nem lehet bizonyitani, csak hinni lehet. A hit mindig egyéni. A vallásos élmény, amellyel az ember hitének tudatára ébred, ugyancsak egy kvalitativ ugrás, amelyet tanitással előkésziteni nem lehet.

A vallás tanitásai mind paradoxonok. Mindenfajta hit kifejezése lehetetlen a másik ember számára. A vallás soha nem lehet tanitás.

Kierkegaard vallásfelfogása szembenáll mindenfajta egyházzal. Arról beszél, hogy az ősi kereszténységből a keresztény egyházakban már semmi nem maradt. Teológiája lényegében negativ teológia, amelynek az a tartalma, hogy istenről semmit nem lehet mondani.

Kierkegaardnak ezek a gondolatai magyarázzák, hogy tanitása a 20. században az egzisztencialista filozófiák mellett egy protestáns teológiai irányzatnak, az un. negativ teológiának is forrásává válhatott.

2. Tudományfilozófia az imperializmus korszaka előtt

A pozitivizmus

A pozitivizmus a polgári filozófia egyik legjelentősebb formája. Kialakulásától, a 19. század közepétől napjainkig ez a filozófiai irányzat ismételten megujult, de ugyanakkor az alapelvekben megőrizte folytonosságát. Mai formája, a neopozitivizmus, a polgári filozófia egyik elgelterjedtebb és leghatékonyabb formája, melynek különösen a szaktudományok müvelői között jelentős a befolyása. (Bővebben lásd külön fejezetben.)

A pozitivizmus elnevezés e filozófiának arra az alapelvére utal, hogy a tudományos megismerésnek a "pozitiv", "kézzelfogható", azaz a közvetlen érzéki tapasztalás számára adott tényekre kell szoritkoznia, nem szabad semmiféle általános magyarázatra vállakoznia. Szabatosan le kell irnia a jelenségeket, anélkül, hogy a miért kérdését érintené.

Ez a felfogás lényegét tekintve agnoszticista jellegü, ami az irányzat első képviselőinél még egy következetlen, hallgatólagos materializmust takar ("szégyenlős materializmus"), később egyre inkább szubjektiv idealista jellegüvé válik.

A pozitivizmus Franciaországban jött létre. A Bourbon restauráció szembefordult a francia filozófia materialista hagyományaival. Az egyetemekről kiszorultak a materializmus képviselői. A korszakot a filozófiától való elfordulás jellemezte. A pozitivizmus ugyanis első korszakában a kapitalizmus viszonylagos stabilitásának megfelelően azt hirdette, hogy a tudományok fejlődése megoldja az emberiség minden problémáját, a filozófiának nincs önálló területe, nincs saját tárgya. Feladata egyedül a tudományok rendszerezése, osztályozása.

A pozitivizmus kialakulása és térhóditása a kapitalista termelés fejlődésével is összefügg. A kapitalista termelés közvetlen szükségletei ugyanis a tudományokat ebben az időben arra ösztönözték, hogy gyakorlatilag felhasználható ismeretek szerzésére és ne általános problémák megoldására törekedjenek. Az elméleti kutatásoknak ez a viszonylagos háttérbe szorulása is kifejeződött a pozitivista filozófiában. A pozitivizmus ugyanis azt hirdette, hogy az általánosra irányuló filozófiai jellegü kérdésfeltevések nem nyujtanak igazi "pozitiv" ismeretet. A megismerés csak az egyedire és a jelenségre irányulhat. A világnézeti kérdésekkel felesleges tehát foglalkozni.

A pozitivizmussal együtt járó agnoszticizmus valójában a vallásos világnézet ujraelterjedését is lehetővé tette. A mult század második felében az egyház még azt a követelményt támasztotta a tudományai szemben, hogy - amint a francia egyház egyik képviselője megfogalmazta- legyen szerény, azaz ne foglalkozzék világnézeti kérdésekkel. Az utóbbi néhány évtizedben az egyház támadja a pozitivista agnoszticizmust: a társadalmi és ideológiai problémák kiéleződésével a mult századinál nyiltabb idealista állásfoglalásra van szüksége.

Auguste Comte (1789-1857)

Auguste Comte Saint-Simonnak, a kiváló utópikus szocialistának munkatársa és tanitványaként kezdte pályafutását. Filozófiájának néhány alapelvét Saint-Simontól vette át, de Saint-Simon szocializmusát nem vállalta.

A pozitivizmusnak, mint filozófiai irányzatnak a neve is Comtetól származik. Alapelve - mint láttuk - az adott tényekből, a "pozitiv" tapasztalatokból kell kiindulni, és minden olyan feltevést, amely az adott tapasztalati tényeken, vagyis a jelenségeken tulmutat, mint haszontalant és feleslegest el kell utasitani. Egy jelenségnek a lényegét vagy tényleges okát kutatni céltalan. A tudomány feladata a pozitivizmus szerint az, hogy a jelenségeket rendszerezze, keresse azokat a feltételeket, amelyek között bizonyos jelenségek fellépnek, és a jelenségeket az egymás közötti hasonlóság és az egymásután való következés szerint csoportositsa. A hasonlóság szerint megállapitott kapcsolatok alkotják a fogalmakat, a jelenségek egymásutánját kifejező megállapitások a törvények. A tudomány feladata a már a

megállapitott, a jelenségek egymásutánjára vonatkozó törvények segitségével, a jövőben bekövetkező jelenségek előre látása, mert minden tudomány célja és értelme az előrelátás. A magyarázat azonban, amit a tudomány nyujt, nem megy tul a jelenségek világán. A tudományos mágyarázat csupán azt jelenti, hogy egy tényt egy másik tényre vezetünk vissza.

Comte a tudományok osztályozását a pozitivista filozófia fontos feladatának tartotta. Nem fogadta el a mechanikus materializmus tudománykoncepcióját, amelynek lényege az volt, hogy elvileg lehetséges olyan legegyszerübb és legáltalánosabb törvények feltárása, amelyből minden egyes törvény elvileg levezethető. Szerinte a jelenségek nem vezethetők vissza közös elvre. A tudományokat formális elv alapján a bonyolultság fokozatai szerint osztályozza. A matematika, a geometria és a mechanika a dolgok olyan tulajdonságaival, olyan legáltalánosabb tényekkel foglalkozik, amelyek mindenütt megvannak. Ilyen legáltalánosabb tények a szám, az alak és a mozgás tényei. Ezért ezek a tudományok - különösen a matematika - a legáltalánosabbak. Ezután következik a csillagászat, a fizika, a kémia, a biológia, majd a szociológia. A tudományok egymásutánja a tudományokban tárgyalt jelenségek bonyolódottságát követi.

Figyelemre méltó, hogy a comtei tudományfelosztásból hiányzik a lélektan és a logika. Lélektan Comte felfogása szerint nincs, helyét az anatómia és a phrenológia, (koponyatan) foglalja el, (ezen a ponton kapcsolódnak Comte tanitásához az un. vulgármaterialisták), a logika pedig az egyes tudományokban alkalmazott módszertani eljárásokra szükül.

A filozófia feladata az, hogy módszertanilag egységes tudást adjon és kiterjessze a pozitiv tudomány módszerét minden kutatásra, a társadalomra, a vallásra, az erkölcsre és a politikára is. Mint minden ismeret, a filozófiai ismeret is viszonylagos, a legáltalánosabb kategóriák, a világ lényegére vonatkozó elgondolások elutasitandók, mint tudománytalanok, de a filozófia módszeres és egységesitett ismeretet ad, megszünteti az emberi tudás széttagoltságát.

Comte Saint-Simon nyomán azt vallotta, hogy az emberiség fejlődése és az egyes ember fejlődése egyugyanazon fejlődéstörvény szerint megy végbe. E fejlődés lényegében az értelem fejlődése. "Ismereteink minden ága három különböző állapotot, stádiumot jár be egymás után - irja - , éspedig a teológiai vagy fiktiv állapotot, a metafizikai vagy absztrakt állapotot és a tudományos vagy pozitiv állapotot". "A teológiai stádiumban az ember a kutatásait a dolgok belső természetére és végokaira forditotta, és ugy képzelte, hogy a jelenségeket többé-kevésbé természetfölötti tényezők hozták létre, a metafizikai korban a természetfölötti tényezőket az ember elvont erőkkel helyettesitette, s azt képzelte, hogy a különböző fogalmak, lényegek, ezek az absztrakciók, ... képesek e jelenségek előidézésére. Ennek a felfogásnak legfejlettebb formája, amely a teológiai kor monoteizmusának felel meg, az a felfogás, amely minden egyedi lényeget összesitett a természet fogalmában és ezt minden jelenség forrásának tekintette. Végül a pozi-

tiv stádiumban az emberi szellem felismerve annak lehetetlenségét, hogy abszolut ismereteket szerezzen, lemond a világegyetem eredetének, céljának és a jelenségek lényegének a kereséséről ..."

A gondolkodás minden stádiumából Comte idealista módon egy-egy meghatározott társadalmi formát vezet le. A teológiai stádiumnak a feudalizmus, az isteni jogba vetett hit felel meg, a metafizikai stádiumnak a vallásos meggyőződés megszünése és társadalmi területen a forradalmi változások korszaka. A pozitiv stádium a polgári társadalom, amely a forradalmak korszaka után ismet szilárd rendet akar létrehozni, éspedig ugy, hogy a filozófusok és szociológusok tartsák kezükben a nevelés irányitását, a gyakorlati kormányzást pedig gyárosok,bankárok végezzék, az ipar szakembereinek segitségével. A tudomány és a gazdaság igy lesznek a pozitiv stádium dőntő hatalmai.

Láttuk, hogy Comte a tudományok bonyolultság-sorának a végére a szociológiát, a társadalom tudományát helyezte. (Maga a szociológia elnevezés is tőle származik.) A szociológia szerinte olyan tudomány, amely csak a társadalom pozitiv stádiumában jöhet létre.

Comte lényegében helyes kiindulópontja, hogy a társadalmat nem az egyes emberből kiindulva lehet megérteni, hanem megforditva. Arra hivatkozik, hogy már a biológiában is az összetettből lehet megérteni az egyszerűt, és ez még inkább jellemző a társadalomra.

Alapvető hibája viszont, hogy e társadalmi egész sajátos voltát nem ismeri fel, hanem azt a biológiai egészre vezeti vissza. A társadalom ugyanis Comte szerint egy kollektiv organizmus, amelynek élete kiterjed a multba és a jövőbe. Az emberiség egyetlen lény. Comte leirja a társadalmi statikát és a társadalmi dinamikát. A társadalmi statika a társadalmi struktura azon általános elemeivel foglalkozik, amelyek az emberi társadalom fejlődése során megmaradnak. A társadalmi statika alapelve az ember társas természete. A társadalom alapeleme a család. A család az ember érzelmein, természetén alapszik, a társadalom maga azonban nem család és nem családok halmaza, a társadalom lényege az együttmüködés, amelynek a legfontosabb formája a munkamegosztás, a munkamegosztás kapcsolja össze mind az egyes népeket, mind az egyes nemzedékeket. A munkamegosztásból magyarázható, hogy a társadalom szervezete egyre bonyolódottabbá válik és egyre inkább egy ugyanazon szervezet hatja át az egész emberiséget.

A társadalmi dinamika a társadalmi fejlődés problémájával foglalkozik. Comte szerint az ember természete nem változik, csak a meglevő képességei fejlődnek. A társadalmi haladás alapja Comte szerint egy alapvető ösztön, mely arra készteti az embert, hogy fizikai, szellemi, erkölcsi erejét egyre fejlessze.

Comte társadalomfilozófiájának sok gondolatát vette Saint-Simontól. De nem vette át Saint-Simon célkitüzését, hogy a társadalom értelmesen szervezett gazdasági élete alapján el kell érni, hogy a "legszámosabb és legszegényebb" osztály emberhez méltó körülmények között éljen.

Comte már az 1848-as forradalom előtt vallásos, misztikus irányba fordult, megalapitotta a pozitivista vallást, amely a későbbiekben megtalálta a katolikus egyházzal is az együttmüködést. Mialatt 1848-ban Franciaországban forradalmi harc folyt, Comte a pozitivista vallást hirdette az emberiség bajainak megoldásául. Ez a vallás voltaképpen az emberiség vallása, amely szerint az emberiség a mult, a jelenlegi és az eljövendő emberek összessége, az a nagy Lény, amelyet imádni kell. A vallás az embereket a szeretet kapcsolatával egyesiti.

A pozitivista vallás hirdetése összefüggött azzal, hogy Comte szerint az ésszerü társadalmi rend csak ugy jöhet létre, ha az emberek között az egoizmust felváltja az altruizmus. Nem egy csoportnak rendelje magát alá az egyes ember, hanem az egész emberiségnek. Az emberiség vallásának azonban a későbbiekben egyre misztikusabb tartalma lett, kialakult a rituáléja, ugy hogy a pozitivizmus egy kritikusa találóan mondotta róla: "tiszta katolicizmus, csak kereszténység nélkül".

Herbert Spencer (1820-1903)

Az angol filozófiai fejlődés empirista és szubjektiv idealista tradiciói előkészitették a pozitivizmus utját, amelynek legkiemelkedőbb angliai képviselője Spencer volt. Az angol ideológiai életben uralkodó liberalizmusnak is jó filozófiai kifejezője volt a spenceri pozitivizmus.

Spencer jól ismerte Anglia gazdasági életét: ujságiró volt, egy ideig az Economist munkatársa.

Spencer a fejlődést a világegyetem minden jelenségére egyetemesen jellemző formulának tartotta. Filozófiája fő feladatának tekintette a fejlődési elv általános igazolását a természet és az emberi társadalom minden jelenségében. Specer fő müve a pozitivizmus legelterjedtebb és legtipikusabb összefoglalása lett.

Spencer általános filozófiai elveit illetően agnosztikus volt, és maga is levonta filozófiájából azt a következtetést, hogy az agnosztikusan értelmezett tudomány és a vallás összeegyeztethetők. Filozófiájának kiindulópontja is az, hogy a vallásos és a tudományos világmagyarázat kibékithető, összeegyeztethető. Amikor ugyanis akár a tudomány, akár a vallás a világ legáltalánosabb problémáit tárgyalja (volt-e a világnak teremtője vagy nem, mi az anyag, mit nevezünk lényegnek), akkor a tudomány és a vallás egyformán megoldhatatlan kérdésekbe ütközik. A legáltalánosabb tudományos fogalmak éppen ugy, mint a vallás fogalmai, a valóságnak csak szimbolumai és nem megismerései. Minden magyarázat - a vallásos és a nem vallásos egyaránt - valami megmagyarázhatatlanra utal. Igy az értelem haladásának szerinte kettős iránya van: a természetes magyarázat és a természetfeletti világmagyarázat felé. A tudomány eléri azt, hogy a vallás természetfeletti lényei eltünnek, de a tudományok által kutatott természeti tények eredetükben, lényegükben egyre inkább megismerhetetleneknek mutatkoznak. A vég-

ső tudományos fogalmak (tér, idő) objektivitását például szerinte a kanti filozófia kiválóan megeáfolta. Mégsem lehet elnyomni önmagunkban azt a meggyőződést - mondja -, hogy van tudatunkon kivül létező tér és idő. Igy tehát a térnek és az időnek mind az objektivitása, mind a szubjektivitása elfogadható. Nem tudjuk eldönteni a kérdést.

A tudomány és a vallás igazságai, mondja Spencer, kétfélék; de a kettőn tul kell lenni egy olyan igazságnak, amelyben a kettő összeolvad. A tudományt és a vallást kibékiti annak a felismerése, hogy a világegyetem működésében megnyilvánuló erő kikutathatatlan. Spencer agnoszticizmusa igy nyiltan helyt csinál a vallásnak.

Spencer a tudományok egységesitése céljából a fejlődés törvényét hirdette. E fejlődésgondolat valójában nem ismeri fel a fejlődés dialektikus jellegét. Egyebek közt nem látja - s ez különösen a társadalom fejlődésének magyarázatában tünik ki -, hogy a fejlődés során olyan uj szintek (mozgásformák) keletkeznek, amelyek fejlődését nem lehet az előző stádiumra érvényes törvényekkel leirni. A spenceri fejlődéstörvény a következő képpen hangzik: a fejlődés az anyag integrációja, amelyet a mozgás szétszóródása kisér, mialatt az anyag a meghatározatlan, összefüggés nélküli egynemüségből a meghatározott, összefüggésteli különnemüség állapotába lép. Példa erre Spencer szerint a bolygók keletkezése a naprendszer ködállapotából, vagy a kémiai átalakulások a növények szervezetében. Ugyanezt az utat járja be az emberi megismerés és a társadalom fejlődése is. A fejlődés mindig a formák és a funkciók meghatározottsága irányába vezet. A társadalom fejlődése a homogén állapotból a heterogén állapotba való átmenetet jelenti, amely együtt jár a funkciók differenciálódásával, a meghatározatlan, nem körvonalazott állapotból a meghatározott állapot felé. Spencer ezt a folyamatot látja a társadalomban az osztályok kialakulásában, a hatalom birtokosai közt a különböző testületek és szervezetek megjelenésében; a hatalommal nem rendelkezők közt a munkamegosztás fejlődésében stb.

Az integráció folyamata mellett létezik ellenkező folyamat is, amely az összetettet egyszerüvé bontja szét. De az igy elért homogenitás nem stabil, mert az erő, a világ folyamatainak ez a nem megmagyarázható alapja állandóan hat és megbontja az egyensulyt is, és hamarosan egy ujabb integrálódás kezdődik el.

Spencer társadalomfilozófiája ugyancsak az általa felállitott fejlődéselven nyugszik. Ez a filozófia a szociáldarwinizmusnak egyik legjellegzetesebb alkotása. Spencer már Darwin alapvető könyvének megjelenése előtt irott könyvében azt hirdette, hogy a társadalomban a létért való küzdelem folyik. Spencer a társadalmat nem egyszerüen organizmusnak, hanem szuperorganizmusnak tekinti és arról beszél, hogy a biológiai és a társadalmi organizmus hasonló. Mindkét organizmus hasonlóképpen növekszik, bonyolódik, differenciálódik a struktura és a funkció. Mindamellett különbséget is lát a két organizmus között. A biológiai organizmus ugyanis olyan egész, amelyben a részeknek nincsen önnállóságuk, mig a társadalom egyes tudattal

biró emberekből épül fel. Spencer, Comte-tal ellentétben, az egyes embert tekinti a társadalom alapjának, igy nem az egyes ember van a társadalomért, hanem az állam és a társadalom csak arra való, hogy az emberek közötti együttmüködést megteremtse.

A társadalom fejlődésében a katonai társadalom jelenti azt a szakaszt, amikor az emberek szabályos munka helyett rablásból akarnak élni. A katonai társadalmat a személyes szabadság hiánya, éles osztályellentétek, a nők alárendelt helyzete jellemzi. Ezt váltja fel a békés ipari társadalom, amikor az állami abszolutizmus és a katonák uralma megszünik, a társadalmi különbségek feloldódnak, megvalósul a személyes szabadság. Igy Spencer a polgári liberalizmus eszméit igyekszik igazolni.

Spencer filozófiája forradalomellenes volt. Biologizmusának belső tendenciája ugyanis az volt, hogy kimutassa: a társadalmi változások csak szervesen, erőszakmentesen követhetik egymást. Spencer egyébként ellensége volt a szocializmusnak is, mert abban is a gazdaságba történő állami beavatkozás egy formáját látta.

II. Az imperializmus korszakának fő filozófiai képviselői

1. Az életfilozófia az imperializmus korszakában

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Nietzsche filozófiailag az imperializmus korszakának problematikáját anticipálta, noha működése az imperializmus korszakának tulajdonképpeni kezdete előtt végetért. A 19. század végén, az elmaradottsága folytán különösen agresszív német kapitalizmus lehetővé tette az imperialista korszak szellemi arculatának előre megsejtését.

Nietzsche a schopenhaueri filozófiával ellentétben, nem a világtól való elfordulást és szemlélet-filozófiát, hanem aktivitást hirdetett, ezzel álforradalmi módon forradalmi indulatok és törekvések levezetését szolgálta, s később alkalmas lett arra, hogy a fasizmus brutalitásait hősies, magasztos szinben tüntesse fel. Kulturkritikája, amelyben sok szempontból jól leleplezte a polgári kultura élettől való távolságát, tartalmatlanságát, nagy hatással volt a haladó értelmiségre is, igy pl. Adyra.

Nietzsche élesen szocializmus ellenes volt. A polgári filozófusok közül időrendben ő az első, aki nyilt polémiát folytat a szocializmussal, anélkül persze, hogy a marxizmust ismerte volna.

Nietzsche első művében, A tragédia eredete c. könyvében a görög kultura két elemét különbözteti meg: a dionysosi és az apollói elemet. A dionysosi elem, amely a dionysosi játékokban nyilvánult meg, - s e játékokból eredt a tragédia is -, a borzalmak vállalásának eleme volt. (A dionysosi játékok Dionysos isten szimbolikus feláldozását jelenitették meg.) Ezek a játékok - mondja Nietsche - a borzalom és a mámor ünnepei voltak. A dionysosi mámor hatása alatt az ember nem esik kétségbe a halál és a szenvedés láttán, mert felismeri a jelenségek áradatában az egységet és érzi, hogy a saját individualitása ehhez képest mulékony és lényegtelen. A görög kultura dionysosi eleme irracionális: a sors, a szenvedés vállalását, az individualitás és az értelem feladását jelenti.

A görög kultura másik eleme az apollói elem. Ez az apollói szellem, mondja Nietzsche, teremtette meg az olymposzi istenek derüs világát, létrehozta az értelmet, amely individualizál és a szenvedés elkerülésére ösztönöz.

A görög kultura hanyatlása akkor kezdődött, amikor a tragédiából dráma lett, az apollói szellem, az értelem egyeduralma valósult meg a dionysosi szellem felett. A görög szellem hanyatlásáért valójában Szokratész a felelős. Szokratésszel kezdődött az a felfogás, hogy a megismerés minden öröm forrása. Vele kezdődött meg a teoretikus ember korszaka, aki

csak azért él és csak azáltal él, hogy gondolkodik. A szokratészi kultura optimista. Ez az optimizmus - mondja Nietzsche - a kultura halálos betegsége, mert hisz abban, hogy az életet a tudomány vezetheti és igazgathatja. Ennek a szellemnek az eredménye az, amit általában görög derünek nevezznek, de ez valójában a görögség aggkori terméketlen életöröme.

Az optimizmus pusztulásba viszi a kulturát. Az alexandriai kultura - mondja Nietzsche - a boldogságra törekedett, a szenvedés megszüntetésére. De - irja - "jegyezzük meg: az alexandriai kulturának rabszolgarendre van szüksége ... de a létről való optimista felfogásával tagadja az ilyen rabszolga osztály szükségét, s ezért, mikor az ember méltóságról és a munka méltóságáról szóló megejtő ... szép szavainak hatása elkopott, minden léptével a szörnyü pusztulás felé halad."

Nietzsche A tragédia eredetében kimondja filozófiájának alaptételét: minden kultura rabszolgaságon alapul. A dionysosi és az apollói szellem szembeállitása csak mitizáló formába öltözteti azt az alapelvet, hogy az elnyomás megszüntetésének az igénye a kultura hanyatlását idézi elő. A kapitalista elnyomás agressziv igazolása tehát, burkoltan, már ebben a nietzschei müben is megnyilvánul.

Nietzsche Schopenhauerhez hasonlóan hirdette a valóság lényegének irracionalitását és a világ lényegét az akaratban látta. Ez az akarat azonban Nietzsche megfogalmazása szerint nem életakarat, hanem a hatalom akarása. "Ahol életet találtam - irja - mindenütt hatalomra törő akaratot találtam ..." Téved, aki az akaratot a létre való akaratnak tekinti. "Ilyen akarat nincs. Mert ami nincs, az nem akarhat, ami azonban már él, hogyan akarna az még az élethez jutni! Csak ahol élet van, ott van akarat. De nem életakarat, hanem - erre tanitlak én - hatalomra törő akarat!" (Vagyis az akarat nem az önfenntartásra, hanem önmaga megsokszorozására irányul.) Nietzsche filozófiájában a dionysosi szellem is a hatalomra törő akarat egyik megnyilvánulása, és ez is a kizsákmányolást, az agresszivitást, az elnyomást, az imperialista hóditást igazolja.

Nietzsche saját korának legnagyobb betegségét a filiszterségben, a nyárspolgári szellemben látta. A filiszter élettelen, kiöregedett kulturát képvisel. Nietzsche valóban találóan jellemzi a kapitalista kultura élettől elszakadottságának néhány vonását. Ez a kultura létrehozta a teoretikus embert, aki csak azért él és azáltal él, hogy gondolkodjék. A filiszter optimista, azt hiszi, hogy az emberiség minden problémáját megoldja a tudomány. A filiszter a középszerüség hive, nem látja, hogy a történelemben mindig a lángész alkotott értékeset. A kultura célja nem a tömeg jóléte, hanem mindig az elit, a lángész, a müvész, a filozófus kinevelése.

Nietzsche kora kulturájának ujjáteremtését egy ideig Schopenhauertől és Wagnertől várja. Kant és Schopenhauer irja, legyőzte "a logika lényegének mélyén lappangó optimizmust", azaz bebizonyitották, hogy a világ megismerhetetlen. "Ez a felismerés bevezetése egy olyan kulturának, amelyet tragikusnak lehet nevezni." E kulturának uj müvészetre is szüksége van, olyanra, amely nem fél a dolgok kegyetlen oldalától. Wagner ope-

ráiban Nietzsche a dionysosi szellem feltámadását ünnepli, mert a wagneri tragédiák - sorstragédiák, nem az értelem tragédiái.

Nietzsche később szembefordult eddigi kulturideáljaival, Schopenhauerrel és Wagnerrel. A pesszimizmust most már nem a hatalomra törő akarat elfogadásának, hanem a gyengeség jelének látja. A pesszimizmus - irja - csak a fizikai elsatnyulás járuléka. Schopenhauer és Wagner tulajdonképpen arra késztetik az embert, hogy meneküljön a valóság elől. Nietzsche velük szemben fokozott politikai cselekvés szükségességét hirdeti, természetesen a burzsoázia érdekében. Nietzsche álláspontváltoztatásának oka a Németországban bekövetkezett politikai változásokban keresendő. A 70-es évek végén, amikor a társadalmi ellentétek kiéleződtek, Nietzsche a Bismarck-i Németország államapparátusának erejében bizott a tömegek ellen. Ezt tekintette Nietzsche a "demokráciának", és ezt akarta szembeszegezni a tömegek követeléseivel.

Nietzsche ebben a korszakában arra törekszik, hogy filozófiáját a polgári filozófia, elsősorban Voltaire filozófiája folytatásának töntesse fel. Nietzsche egy áltudományosan értelmezett felvilágosodást akar a tömegek forradalmi tevékenységével szembeszegezni. Erre szolgál nála a szociáldarwinizmus. A "létért való küzdelem" tana - mint Nietzsche mondotta - tulajdonképpen a hatalomra törő akarat tanának érvényességét igazolja. A felvilágosodás arra tanit, mondja, hogy leszámoljunk mindenféle előítélettel, a vallással, istennel, és minden morális előítélettel, amelyek az élet törekvéseit akadályozzák. Az élet feltétlen értékes és ezt igazolni kell. De ez Nietzschénél a kapitalizmus nyilt igenlését jelenti. "Ha a kizsákmányolás megszüntetéséről hallok - irja, -, ugy hangzik a fülemben, mintha az életet akarnák megszüntetni."

Nietzsche ebben a korszakában is antidemokratikus. Eleinte ugyan a szocializmussal szemben sajátos "demokratikus" nézeteket hirdet, melyek szerint a szocializmus nem más, mind a despotizmus egy formája. Később nyiltan antidemokratikus nézeteket hirdet. Előre látja, hogy nagy társadalmi átalakulás áll küszöbön, nagy megrázkódtatások várnak az emberiségre - tehát megsejti az imperializmus korszakát és azt hirdette, hogy ezekből a megrázkódtatásokból megszületik az elit uralma.

Élete utolsó korszakában megfogalmazza az emberfeletti ember mitoszát és az uj morál követelményét.

Az erkölcs pusztán előítélet volt - mondja Nietzsche -, olyan elsietett és ideiglenes itélet, mint az asztrológia és alkimia tételei. Az emberiség történetének legnagyobb részében a cselekvést csak sikere vagy sikertelensége alapján itélték meg. Ez volt az emberiség erkölcs előtti korszaka. Ezután kialakult az erkölcsi korszak, amelyben a cselekvés értékét nem a következményei, hanem az eredete szerint állapitják meg. Az uj korszak, amely az emberiség életében bekövetkezik, az erkölcsön tuli korszak lesz.

Különösen a keresztény erkölcs volt az emberiség fejlődésére rossz hatással. A kereszténység terjesztette el azt a felfogást, hogy a szegény egyenlő a szenttel, hogy a gyengéket védeni kell. Az urak moráljával szem-

ben, amely szerint az erősek, a hatalmasak tevékenysége szolgálja az életet, a kereszténység a rabszolgák morálját hirdeti, s elterjesztette a nyájállat erkölcsét, a részvét erkölcsét. A szocializmus által hirdetett közösségi erkölcs ennek a nyájerkölcsnek a legszélsőségesebb formája.

Nietzsche abban látja a filozófia feladatát, hogy megszabja az emberi fejlődés irányát és célját, értékelje át az eddigi értékeket. Ezt valósitja meg Nietzsche az "Imigyen szóla Zarathustra" c. irásában.

Nietzsche az emberiség rendeltetését az emberfeletti ember mitoszában foglalja össze. Mi az emberfeletti ember? Nietzsche megint a - meghamisitott - darwinizmushoz folyamodik, amikor az emberfeletti ember kialakulását akarja megmagyarázni. "Eddig minden élőlény teremtett valamit önmaga fölé - irja - és ti apály akartok maradni a nagy dagályban? És inkább visszatértek az állathoz, mint hogy az embert fölülmuljátok?" Az ember kötél, amely az állattól az emberfeletti emberhez vezet -mondja. Az emberfeletti ember magasabbrendü ember, mert morálja magasabbrendü. Az emberfeletti ember vállalja a hatalomra törő akarat szolgálatát. Vállalja a háborut, a küzdelmet, a pusztulást, az ember végzetét, megtanul szenvedni és szenvedtetni.

A Nietzschénél alkalmazott kifinomult kulturkritika igy egységet alkotott a vad brutalitás dicsőitésével. Nietzsche már nemcsak egyszerüen lenézte a hétköznapi embereket, mint Schopenhauer és Kierkegaard, hanem már megfogalmazta az osztályellenség gyülöletét a köznép és elsősorban a munkásosztály ellen.

2. Tudományfilozófia az imperializmus korszakában

A pozitivizmus második korszaka. A machizmus

A pozitivizmus a 19. század második felének nagy hatásu filozófiai irányzata volt. A társadalomtudományok terén hozzájárult, hogy az elvont spekulációkat a tények vizsgálata váltsa fel pl. Taine és Durkheim munkásságában. Egyes tudósok a pozitivizmusban a saját ösztönös materialista beállitottságuk alátámasztását keresték, ebben a módszerben látták a tudományos tényekhez való ragaszkodás egyedüli lehetőségét. Ezzel magyarázható, hogy a mult század második felében pozitivisztikus beállitottságu tudósok (pl. a magyar Mentovich Ferenc is) sok szempontból helyes irányvonalat képviselhettek lapos és obskurus idealista ideológiai irányzatokkal szemben.

Az imperializmus kialakulásával ez a helyzet megváltozott. Mig a pozitivizmus első korszakában ennek az irányzatnak fő mondanivalója az volt, hogy a tudományok megoldják az emberiség minden problémáját, a pozitivizmus második korszakában, amely az imperializmus kialakulásával esett egybe, már nem ezen a tételen van a hangsuly, hanem áttevődik a

sulypont a tudományok eredményeinek idealista értelmezésére. A machizmus már nem a tudomány mindenhatóságát hirdeti, hanem a tudományok korlátaira hivja fel a figyelmet.

A machizmusnak, az imperializmus kezdeti korszaka pozitivizmusának fő képviselői Ernst Mach (1848-1916) és Richard Avenarius (1843-1896) voltak. Mach és Avenarius működésével a kezdetben szégyenlős materializmusként induló pozitivizmus eljutott a többé-kevésbé burkolt szubjektiv idealizmushoz. Mach és Avenarius egy filozófiai harmadik-utassággal akarták leplezni alapvető szubjektiv idealista koncepciójukat. Mach szerint az anyag-tudat ellentéte a filozófia álproblémája. Az érzetekből, a tiszta tapasztalat épitőköveiből felépithető mind az anyagi mind a tudati jelenségek világa, tehát a kettő ellentmondása kiküszöbölődik. Lenin a Materializmus és empiriokriticizmus c. művében, ahol az irányzat fő filozófiai problémáit elemezte és kritizálta, rámutatott arra, hogy az érzetek világelemekként való feltüntetése nem küszöböli ki a filozófia alapkérdését. Ha az érzeteket a valóság sajátos visszatükröződéseiként fogjuk fel, materialisták vagyunk, de ha az érzeteket önálló valóságként tételezzük fel, alapvetően a szubjektiv idealizmus koncepcióját követjük. Machra és a machistákra ez utóbbi volt a jellemző.

A szubjektiv idealizmus másik megnyilvánulási formája: Avenarius tétele az elvi koordinációról. Az elvi koordináció azt jelenti, hogy nincs "ellentag" "központi tag" nélkül, tehát a megismerő alany és a világ között feloldhatatlan a kapcsolat. (Nemcsak tudat nincs anyag nélkül, hanem anyag sincs tudat nélkül). Ez a tétel tehát az anyag világ objektiv realitását, azaz mindenfajta tudattól független létezését tagadja.

Az empiriokriticisták a tudományok fogalmát is nyiltan szubjektiv idealista módon értelmezték. A fogalmak és a törvények e szerint nem a valóság visszatükrözései, csak az emberi gondolkodás ökonomikus voltának eredményei, amelyekkel az ember a világ sokféle jelenségeit összegezi és a tudomány számára mintegy kezelhetővé teszi őket. Hasonlóan szubjektiv idealisztikus az empiriokriticisták igazságfelfogása is. Az igazság objektivitását tagadják, s ez érthető, mert az igazságot nem a valóság visszatükrözésének tekintik, hanem konvenció eredményének.

Ernst Mach, az iskola névadó vezéregyénisége egyébként kiváló fizikus is volt. Filozófiai tevékenységének is van egy - ha indirekt értelemben is, de - pozitivan értékelhető vonása. Minden eddiginél erőteljesebben mutatta meg, hogy a mechanikus materializmus, amelyet ő, mint még a mai polgári természettudósok jelentős része is, tévesen magával a materializmussal azonositott, elégtelen a tudomány uj eredményeinek értelmezésére. Éppen ezért az empiriokriticizmusnak nagy hatása volt a természettudósok körében is. Ez a jelenség, amint Lenin elemezte, elsősorban az imperializmus korszakában beállt filozófiai, ideológiai válság jele volt. A XIX. század végén és a XX. század elején a fizika tudományában bekövetkezett döntő koncepcióváltozás (a mechanisztikus fizika korlátozottságának nyil-

vánvalóvá válása) csak alkalmat adott arra, hogy a természettudósok alapvető filozófiai-ideológiai tájékozatlansága napfényre kerüljön.

A machizmus kialakulásának társadalmi alapja az imperializmus kialakulása és az uralkodó osztály ezzel együttjáró reakciósabbá válása, ismeretelméleti gyökere pedig a természettudományokban végbement említett fordulat, "a fizika válsága" volt. Az 1905-07. évi orosz forradalom veresége után az orosz forradalmi értelmiség egy része, közöttük a bolsevik párthoz tartozók is megpróbálták a marxizmust a machizmussal, az empiriokriticizmussal "kiegésziteni". Ez inditotta Lenint, hogy ennek az önmagában nem tul jelentős filozófiai irányzatnak egész könyvet szenteljen, melynek a jelentőségét az adja meg, hogy benne Lenin összefoglalja a marxista ismeretelmélet legfontosabb kérdéseit.

3. Újkantianizmus

A 19. század végén és a 20. század elején felmerül egy olyan polgári filozófia igénye, amely összhangban marad a természettudományok eredményeivel, képes a "tudományfilozófia" funkcióját is betölteni, de ugyanakkor világnézetet is tud nyujtani, azaz a történelem problémáira is választ tud adni. Ilyen filozófia megalkotására törekedett az ujkantizmus. Filozófiájuk tehát bizonyos mértékig átmenetet képezett a 19. század közepén szinte kizárólagos két irányzat: a pozitivizmus és az irracionalista életfilozófiák közt. Az ujkantizmus elnevezés arra utal, hogy az irányzat képviselői Kant filozófiájához nyulnak vissza, de azon igyekeznek tulhaladni, sajátos irányban továbbfejleszteni.

A sajátos továbbfejlesztés iránya alapján az ujkantiánus filozófia két iskolára oszlik. A badeni iskola a kanti filozófiát alkalmassá kivánja tenni a világnézeti problémák megoldására, tehát kritizálja a hagyományos metafizika kanti agnosztikus elkerülését. A marburgi iskola Kant módszerét ugy "javitja" ki, hogy e módszert idealista irányba fejleszti tovább, elvetve a kanti magában való dolog fogalmát. A kivánt szintézis végül természetesen nem valósul meg. A badeni iskola, bár igyekszik az irracionalizmust elkerülni, végül is az életfilozófiákhoz közeledik. A badeni iskola mindenesetre nagy hatással volt a korabeli szociológia fejlődésére is. (Max Weber). A marburgi iskola a pozitivizmushoz közeledik, jelentős hatást gyakorolva a kortárs machizmusra is, de még inkább a későbbi neopozitivizmusra. Emellett a marburgi iskola egyes képviselői a II. Internacionálé ideológusaira is hatást gyakoroltak.

A badeni iskola. Windelband és Rickert

A dél-német (badeni) iskola egyik fő képviselője Wilhelm Windelband (1848-1915) volt. Windelband Kanthoz való viszonyát jellemzi az a kijelentés, amely szerint "Kantot megérteni annyi, mint tulhaladni rajta". Windelband a kanti filozófia tulhaladásának a feladatát abban látta, hogy - szemben a pozitivizmussal - a kanti filozófia alapján világnézetet, "életbölcsességet" is adjon, nemcsak az ismeretek átfogó rendszerét.

A badeni iskola Kant tanitása nyomán a társadalmi kulturális jelenségek magyarázatára törekedett. Tanitásuk szerint a természet a kanti filozófia törvényeivel magyarázható, a kultura pedig egy "értékrendből". A badeni iskola értékfogalma a kanti erkölcsfelfogáshoz kapcsolódik. Kant szerint ugyanis az ember saját tudatában megtalálja a kényszeritő erejü erkölcsi parancsot, az erkölcsi kell (Sollen) kifejezését. - A badeni iskola szerint a társadalom és a kultura jelenségeit egy, a léttől független értékszférára való vonatkoztatásban kell megitélni, ahogyan az ember erkölcsét a kanti filozófia az erkölcsi parancsra való vonatkozásban itéli meg. A társadalmi jelenségek alapja, tartalma e szerint az, hogy az értéket felfogó szubjektum az érték megértésében egy feladatot kap, az érték megvalósitásának a feladatát, arra, hogy az elfogadott érték szerint itéljen és cselekedjék. A badeni iskola szerint szemben a természettel, amely értékmentes vizsgálatot kiván, a társadalmi jelenségeket mind értékjelenségnek kell tekinteni.

Az érték-probléma felvetése valóságos problémát is takar. Az érték valóban lényeges társadalmi probléma. A marxista társadalomfelfogás értéknek tartja az összemberi fejlődés által elért eredményeket. Igy a marxizmus is elismeri az erkölcsi, kulturális stb. értéket (a gazdasági érték-fogalmon kivül). Az ujkantista értékfogalommal szemben azonban ezt az értékszférát egyrészt nem a társadalmi valóságon kivüli ideális szférának tekinti, hanem a társadalmi viszonyok kifejezésének; másrészt az értékek szféráját történeti fejlődés eredményének és történetileg változó tartalmunak tekinti. Észre kell vennünk, hogy az ujkantizmus szándéka az volt, hogy az irracionalizmus különböző formáival egy racionális társadalomfelfogást állitson szembe, az ő általuk adott értékfogalom azonban az irracionalizmussal szemben hatástalan maradt.

Windelband a filozófia feladatának az egyetemes értékek feltárását tartja. Az egyetemes értékek általánosan érvényesek: érvényességük nem függ az egyes ember elismerésétől, egy kanti általános tudat, normáltudat számára azonban szükségszerüen érvényesek. A filozófia feladata Windelband szerint, ezeknek az egyetemes értékeknek a feltárása.

Windelband a kanti filozófia általános világnézeti igények kielégitésére történő továbbfejlesztését abban az irányban keresi, hogy ahogyan Kant megalapozta a természettudományokat, meg kell alapozni a kulturtudományokat, azaz a társadalom tudományait is.

Windelband észreveszi, hogy a társadalom megismerése a természet

megismeréséhez képest uj problémákat vet fel, de megoldása valójában a korábbi polgári filozófia felfogásához, pl. Hegelhez képest is visszaesést jelent. Windelband a módszertani dualizmus hive. Elfogadja azt a kanti álláspontot, hogy a megismerés a maga katagóriái segitségével szintetizálja a tapasztalati adatokat. A természet kutatója azonban Windelband szerint az a priori általános formákkal, a törvények megalkotásával szintetizál, a természettudomány igy törvényekkel foglalkozik, törvényeket alkot (nomotétikus tudomány). A társadalomban viszont szerinte minden jelenség egyedi, egyszeri jelenség, valóságai egyedi valóságok. Ezért a társadalomtudomány a jelenségeket csak a maguk egyediségében ragadhatja meg (idiográfikus tudomány).

Windelband különösen az ellen a felfogás ellen hadakozik, amelyik a történelemből természettudományt akar csinálni. Windelband hangsulyozza, hogy az egyedire vonatkozó tudás az ember számára világnézetileg jelentősebb.

Windelband e felfogásában világos a Marx utáni polgári fiozófia egyik fő törekvése: a materialista társadalomfelfogás elleni harc. E felfogás szerint a társadalom szerepe és célja: "értékek" megvalósitása, tehát mozgatórugói eszmeik. E felfogás a társadalmi haladás gondolatával is összeegyeztethetetlen, mert minden társadalmi jelenség egyedi, tehát elvileg összemérhetetlen.

Windelband a valóság és az értékek világának alapvető kettősségét vallotta. Az önálló, a társadalom felett lebegő értékszféra feltételezése az objektiv idealizmus irányába fejlesztette tovább a konti filozófiát.

Windelband által kezdeményezett értékfilozófia folytatója Heinrich Rickert (1863-1936). Rickert meg akarta oldani azt a kérdést, hogy miként történik a társadalomtudományokban a fogalomalkotás. Lehetséges-e egyáltalán fogalomalkotás a társadalomtudományokban - kérdi -, ha azok kizárólag egyedi jelenségekkel fogalalkoznak. "Ebben rejlik a történelmi módszer kérdése" - irja. Rickert szerint a kulturtudományokat, szemben a természettudományokkal, az jellemzi, hogy a generalizáló (általánositó) absztrakció helyett individualizáló (az egyedi lényeget megragadó) absztrakciót alkalmaznak. Rickert kétféle egyediséget különböztet meg. Az egyik egyediség puszta másfajtaság. Ez az egyediség "magával a valósággéval esik egybe és semmilyen tudományba nem fér be", "a másik a valóságnak egy meghatározott felfogása és ennélfogva felvehetjük fogalmainkba". Rickert szerint a történetirók történeti fogalmakat, a történelmi egyediséget nem elvont képletek vagy meghatározások formájában mutatják be, mint a természettudósok, hanem ezek a történelmi fogalmak el vannak bujtatva egy képben, "amelynek megrajzolásához ezek adják meg a vázlatot és a vezérfonalat, s ilyenkor azután hajlandók vagyunk a képet magát tekinteni a fődolognak s benne az egyedi valóságnak egy képmását látni".

Rickert szerint a filozófia kérdései, problémái mind értékproblémák. A világot, mint egészt, a valóság egységét a természettudományok eredményeinek összegezése nem képes megragadni, mivel ez elgondolhatatlan az értékek nélkül.

A marburgi iskola a kanti módszert fejlesztette tovább. Ez az irányzat nem tekintette elsődlegesen céljának a kanti filozófia metafizikával történő kiegészitését, hanem inkább az ismeretelmélet problémáival foglalkozott.

Ennek az irányzatnak egyik legfontosabb képviselője Cohen. Cohen fő célja kiküszöbölni a magában való dolog fogalmát. Cohen ezt egy sajátos logikai idealizmus segitségével teszi. Eszerint nem az érzékelés és a szemlélet jelenti a megismerés alapját, kiindulópontját, ahogyan azt Kant is tanitotta, hanem a tiszta gondolkodás. Kant elismerte, hogy az érzetek oka a magábanvaló dolog, s a tudat önálló tevékenységét csak az érzetek összekapcsolásával, szintetizálásával, a szemlélettel kezdi. Cohen szerint azonban nincs lét a gondolkozáson kivül, a létet a gondolkodás teremti meg. A szemlélet is - mondja Cohen - a gondolkodás egy formája, ez tehát nem ad nyersanyagot a kategóriákban történő gondolkodás számára, ahogyan ezt Kant képzelte, hanem minden érzet és szemlélet már valami gondolati tevékenység eredménye. A megismerés végtelen folyamat, amely teremti a tárgyi világot. A tárgyakat az itéletalkotás folyamatában tételezi az ember Cohen tehát felismeri azt, hogy a tárgyak megismerése nem egycsapásra történik, de ezt azonositja a tárgyak megalkotásával.

Cohen az önteremtő gondolkodás megvalósulását mindenekelőtt a matematikában látja. Szerinte a matematika a maga elveit önmagából, azaz a tiszta gondolkodásból teremti, ennek példájára a filozófiának is az önmagát teremtő gondolkodás alapelveivel kell foglalkoznia.

A marburgi iskola másik jelentős filozófusa Natorp. Hasonlóképpen azt vallotta, hogy a gondolkodástól független lét nem létezik. A filozófia tárgya - amint mondta - nem a tudás, hanem a tudás megalkotása. Natorp filozófiájára bizonyos objektiv idealista tendencia jellemző, ami abban fejeződik ki, hogy a gondolkodás végtelen folyamatát a Logosz szabályozza.

Natorp azt vallotta, hogy erkölcsiség csak a közösség keretében lehetséges. Az embert emberré is a közösség teszi. Ez magában véve helyes gondolat, de Natorp idealista módon eltorzitja. Szerinte a közösség nem anyagi, hanem erkölcsi közösség, s a közösség kialakulásában nem az anyagi, hanem a szellemi tényezők a döntőek. Natorp igy szemben áll a tudományos szocializmussal. A társadalom életében három tevékenységet különböztet meg: a gazdasági, a kormányzati és a nevelési tevékenységet. E három közül a legfontosabbnak a nevelési tevékenységet tartja, amely lehetővé teszi, hogy a tudat uralkodjék minden más tevékenység felett. A nevelésnek az a feladata, hogy az erkölcsi eszme diadalát szolgálja.

Natorpnak ezeken a nézetein alapult az un. etikai szocializmus, amelynek a munkásmozgalomra is volt befolyása. A 20. század elején számos revizionista-szociáldemokrata teoretikus a marxi politikai gazdaságtant kanti filozófiával és kanti etikával akarta összeegyeztetni. A marxizmus e felfogás szerint csak gazdaságra vonatkozó elmélet; filozófiailag

Marx tanai nem mondtak semmit "a magábanvaló dolog" természetéről. (Igy a marxizmusból a materializmust akarták kiküszöbölni.) A szocializmus alapjait pedig a Kant féle absztrakt és általános erkölcsi parancsban látták. A szocializmus szerintük alapjában véve erkölcsi rendszer, és az érte való harcot is erkölcsi síkon kell megvivni.

III. Napjaink polgári filozófiájának fő irányai

1. Az egzisztencializmus

Az egzisztencializmus a 20. század huszas éveiben alakult ki, mint önálló irányzat. Kialakulásában döntő szerepet játszott az a tény, hogy az első világháboru megcáfolta a történelmi fejlődéssel kapcsolatos polgári humanista illuziókat. Az egzisztencializmus alapkoncepciója ebben a helyzetben az volt, hogy a történelmi folyamat az emberrel szemben külsőleges; a szabad személyiségnek az a feladata, hogy felülemelkedjék a történelmi helyzeten, a "szituáción", amelyben él. Az embernek a történelemben kell élnie, de el tudja viselni a történelmi társadalmi változások értelmetlenségének, antihumánus kimenetelének a gondolatát is. Az egzisztencialista filozófiák pesszimisztikus jellegét éppen az adja, hogy szerintük a történelmi folyamat alapvetően antihumánus, az ember személyiségének kibontakoztatása és szabadsága szempontjából semmit sem lehet várni tőle. Az egzisztencializmus fő figyelmét ezért a történelmi folyamat helyett a válságos, kiuttalan szituációba került egyénre, individuumra forditja és a történelmi-társadalmi folyamatból kiszakitott egyéntől várja önkibontakoztatását, a humánum megvalósitását.

Az egzisztencializmus bizonyos értelemben az életfilozófiák (főleg Kierkegaard filozófiája) folytatásának tekinthető. Közös az életfilozófiával az egzisztencialista irányzatok célkitüzése: a világnézeti igény kielégitésére való törekvés egy alapvetően irracionalista világfelfogás alapján. Az egziszetencialista irányzatok fő problémájuknak az emberi élet problémáinak vizsgálatát tekintik, s ezeket szerintük nem lehet tudományos eszközökkel megoldani.

Az életfilozófiákkal szemben azonban az egzisztencialista irányzatok leplezetlenül szubjektiv idealisták. Fő problémájuk az egyedi ember, egyedi élet problémái és nem az élet vagy a fejlődés általános kérdései. Az egzisztencialista filozófia nem a lényeg (az általános, esszencia), hanem a lét és a létezés (az egyedi, az egzisztencia) megragadására törekszik. A létet nem objektiv valóságként értelmezi, a lét problémájának a kutatását az egyedi ember tudatállapotának, az emberi szubjektivitásnak a vizsgálatával azonositja.

Az egzisztencializmus kialakulásában sajátos szerepet játszott a fenomenológia.

A fenomenológia kidolgozása Edmund Husserl (1859-1938) nevéhez főződik. Husserl filozófiája valójában közbülső helyet foglalt el a pozitiviz-

mus és az életfilozófia közt. Harcolt a pozitivizmus tudománykoncepciója ellen és arról beszélt, hogy a pozitivizmus tudománykoncepciójával szemben a tudománynak nemcsak rendezési elvekre, hanem általános filozófiai elvekre van szüksége. Az életfilozófia tudományellenességével szemben pedig a tudományokra való irányulást és a tudományos megalapozás szükségességét hirdette.

Husserl a filozófia gyökeres átalakításának az igényével lép fel. Elsősorban az ugynevezett "természetes beállitottsággal" való szakitást tartja szükségesnek. A természetes beállitottság Husserl szerint azt jelenti, hogy az ember evidensnek tekinti a külvilág létét, hisz a külvilág létében. Ahhoz azonban, hogy az ember valóban tudományosnak tekinthető eredményekhez jusson, az első lépés a valóság "zárjelbe tétele", vagyis a valóság létezésére vonatkozó teoretikus itéletek felfüggesztése. Eszerint egy kijelentés csak kijelentésnek tekintendő, s el kell tekinteni attól, hogy létezik-e neki megfelelő valóság vagy sem. Ezen eljárás után biztos alapként megmarad az én tudatom és annak tartalma. E tudattartalom (élmény) a fenomén, jelenti a filozófiai vizsgálódás területét. A tudattartalom elválaszthatatlanul tartalmaz két elemet: az intencionális aktust - mert minden tudat valamire irányul - és az aktus tárgyát. A világ, a tárgyak a ráirányuló megismerő, felfogó, átélő aktustól elválaszthatatlanul léteznek. A tudattartalom tehát a szubjektum-objektum elválaszthatatlan egységét mutatja. Ez a tétel Husserl szubjektiv idealista alapfelfogására jellemző. Ez az alapkoncepció az egzisztencializmus minden képviselőjénél megtalálható.

Az élmény azonban, amely közvetlenül adott az ember számára, nemcsak az érzeteket és az egyedit tárja fel Husserl szerint, hanem a tiszta jelentések és lényegek is közvetlenül felfoghatók. Igy például az ember szemléletesen csak a kis számokat tudja felfogni, de felfogjuk, közvetlenül megértjük a nagy számok értelmét, jelentését is. Husserl a tiszta lényeg és a jelentés közvetlen felfogását "lényeglátásnak", intuiciónak nevezi. Az intuiciót azonban nem értelmezi irracionálisan. Az irracionalizmus szerint az intuició olyan tárgyat ragad meg, amely fogalmilag nem felfogható. Husserl szerint azonban az intuició éppen az általános megragadása, a fogalomalkotás alapja.

Husserl megpróbálja elkerülni a szubjektiv idealizmust, de nem tud megszabadulni tőle. A tudat ugyanis, amely szerinte megalkot egy horizontot, a világot, és annak középpontja, - nem az egyedi ember tudata, hanem egy általános Én.

Husserl törekvéseiben sok racionális elem is volt. Ilyen a megismerés aktiv folyamatként, praxisként történő felfogása is. Mindezt azonban Husserl idealista módon értelmezte.

Husserl az általa feltett racionális kérdésfeltevésre nem tudott valódi megoldásokat találni. Alapvetően szubjektiv idealista folfogása csak spekulativ filozófiai megoldást tett lehetővé. Módszere visszavezet az irracionalizmushoz, mert a "lényeglátás", noha ezt Husserl nem értelmezte irracionálisan, lehetővé tette a szigoru tudományos fogalmak helyett az

élmények, hangulatok elemzésének hangsulyozását. Husserl követői, igy az egzisztencialista filozófusok is ilyen élmények, pl. a félelem, a szorongás élményének elemzését állitották szembe a fogalmi elemzéssel, és az előbbit tekintették az emberre irányuló filozófiai vizsgálódás alapvető eljárásának, egy un. egzisztenciális élményt tekintettek a vizsgálat kiindulópontjának. Az egzisztenciális élmény (a halálfélelem Heideggernél, a felelősség Sartre-nál, a kudarc Jaspersnál) révén éli át az ember saját létezésének tartalmát. Ezt az átélt élményt elemzik a fenomenológia módszerével.

Ez az élmény szerintük a világ irracionalitását, abszurditását tárja fel. A világ abszurditása és ezzel az abszurditással szemben folytatott harc, mint az ember önmegvalósitásának tartalma - ez többé-kevésbé minden egzisztencialista irányzat alapvető mondanivalója. Ez a gondolat számos egzisztencialista irodalmi alkotásban is kifejezésre jut. Camus A pestis-ben, Sartre Az undor-ban vagy a Fal-ban az embert körülvevő abszurd, alapvetően irracionális világról ir, amellyel szemben az embernek közdelmet kell folytatnia önmaga megvalósitásáért.

Az ateista egzisztencializmus képviselői azt tanitják, hogy az elszigetelt, az egyedi embernek minden támasz nélkül, önmagának kell megteremtenie saját életének értelmét. A vallásos egzisztencializmus képviselői viszont a hitben keresnek támaszt az ember számára a világ abszurditásával szemben.

Az egzisztencialista irányzatok - legfőképpen a francia egzisztencializmus - hatékonysága sok tényezőnek tudható be. Szerepet játszik benne az, hogy az egzisztencialista irányzatok kifejezésre juttatják a kapitalista társadalom néhány reális problémáját is, pl. az elidegenedést. Az elidegenedés, az elidegenedett társadalmi hatalmakkal szembeni magányosság érzése az egzisztencialista filozófiák egyik alapvető kiindulópontja. Az egzisztencialista filozófiák az elidegenedés leküzdését tüzik ki célul, mivel azonban az elidegenedést alapvetően tudati jelenségnek tekintik, s nem társadalmi problémának, az elidegenedés leküzdését végeredményben kilátástalannak tartják. Ez magyarázza a legtőbb egzisztencialista filozófia pesszimisztikus beállitottságát. Kérdésfeltevésük: mi az élet értelme, mi az ember helye a világban és válaszuk is - különösen a francia egzisztencialistáké - rendkivül vonzó. Szerintük az ember feladata önmaga lényegének saját erőből való kidolgozása, és ennek a gondolatnak nagy hatása van a kapitalista országok baloldali értelmiségi rétegeire. A hatékonysághoz hozzájárul a kapitalizmus részjelenségeinek birálata (pl. az eltömegesedésé) és nem utolsó sorban a francia egzisztencializmus képviselői politikai tevékenységének gyakran pozitiv politikai tartalma.

Az egzisztencializmus által felvetett problémák az egzisztencializmuson belül nem nyernek megoldást, ezért pl. a francia értelmiség esetében az egzisztencializmus gyakran utkeresésként jelentkezik, s ez egyesek esetében a marxizmus megtalálásával végződik.

Az egzisztencializmus Németországban az első világháboru után alakult ki és nagymértékben magán viselte a válság hangulatát.

Ez az irányzat annak a társadalmi helyzetnek volt a kifejezője, hogy Németországban a harcos polgári-baloldali értelmiségi réteg gyengének bizonyult a fasizmussal szemben. Részben behódolt neki (Heidegger), részben emigrációba kényszerült.

Karl Jaspers (1883-1968) a német egzisztencializmus vallásos irányzatának képviselője. Filozófiája kialakitásában nagy szerepe volt az első világháboru és az arra következő korszak történelmének. Első irásainak alapvető mondanivalója az, hogy az embernek nem a történelem menetétől kell várnia a humánum kibontakoztatását, hanem mintegy a történelem embertelenségei ellenére.

Jaspers a létezőket három szférára osztja: a világra, amely a tudomány tárgya, az énre, a szubjektivitás szférájára (szigoru értelemben csak ehhez a szférához tartozik az egzisztencia), végül a transzcendencia szférájára, az Átfogóra, amely az énen és a világon tul van. (Ezt a szférát nevezhetjük istennek is.) Jaspers szerint ez az Átfogó a lét általános kategóiájának felel meg. Az Átfogó, azaz a lét nem tárgy - mondja -, mert minden meghatározott lét korlátozott lét. A tárgyak egy korlátozott világot alkotnak számunkra. Ismereteinknek mindig határai vannak és sohasem jutunk el egy olyan ponthoz, ahonnan az egészet áttekinthetjük. A lét, az Átfogó, igy sohasem lehet a horizontunk. A filozófia célja azonban éppen az, hogy a korlátozott, meghatározott létből kitörjön és minden horizont meghaladásával az Átfogó felé törekedjék.

Jaspers filozófiájának alapvető mondanivalója tulajdonképpen az, hogy az embernek el kell szakadnia a konkrét létezéstől, át kell törnie az egyedi lét határait, fel kell ismernie az embernek a transzcendenciával, azaz istennel való kapcsolatát, hogy egzisztenciáját megvalósitsa.

Jaspers szerint az egzisztencia az ember konkrét létezésének meghaladása az Átfogó felé. Az egzisztencialista filozófia Jaspers szerint azt tudatositja, hogy az ember több annál, mint amit tudományosan megtudhat önmagáról. "Az emberre vonatkozó kutatások sokféle tudást nyujtottak - irja -, de nem adták meg az emberről, mint egészről a tudást." Az egzisztenciával kapcsolatban nem lehetséges objektiv, tudományos ismeret. Az emberi egzisztenciát nem lehet fogalmilag leirni, de átéljük a szabadságban. Az ember mindig választ, választása szabad. (A szabadság az ember isteni vonatkozása.) Ezt a szabadságot Jaspers a teljes indeterminálsággal tartja azonosnak.

Az embernek minden arra irányuló törekvése, hogy átlássa létének alapvető helyzeteit, a halált, a szenvedést, a bünt, kudarcra van itélve. A határhelyzetek olyan helyzetek, amelyeken az ember nem tud változtatni. Ezekben a határhelyzetekben felismeri az ember, hogy a szabadság az ember, konkrét egyedi létezésében nem valósulhat meg. Az ember kudarcra

van itélve. De éppen a kudarc tudatában az ember a világ és önmaga fölé emelkedik. "Lenetetlen kiszámitani, hogy mi lesz a világban, de - irja Jaspers - ugy látszik, hogy egy tekintély ujja ad neklink utbaigazitást." A megismerés is oly magasra emelkedik - mondja Jaspers -, hogy eljut a megismerés kudarcáig. "de a nemtudásban és csakis egy nemtudás teljességében, ha valóban felfogtuk, van meg a létről való tudásunk mással nem helyettesithető forrása".

Az Átfogó, amely minden lét forrása, csak rejtjelek utján közelithető meg. A kudarc is ilyen rejtjele az Átfogónak. A rejtjelek hiradások, amelyeket értelmezni lehet. Valójában sem a filozófia, sem a vallás nem más, mint a rejtjelek értelmezése.

Jaspers elismeri, hogy gondolatait a kereszténység táplálta, de valójában egyetlen egyház hivének sem tekinti magát. "Krisztus ugyanis - irja -, annak számára, aki filozófál ... szimbolum lett anélkül, hogy más szimbolumokkal szemben, amelyek éppen ugy a transzcendencia rejtjelei, különleges jogai lennének és a transzcendencia más rejtjelei nincsenek neki alárendelve."

Jaspers, és a vallásos egzisztencializmus más képviselői is, ugy gondolják, hogy a világ abszurditását a hit enyhitheti. Ahol az ész nem találja meg az emberi magatartás számára a vezető elveket, ott a hit segit az emberen.

Martin Heidegger (1889-) filozófiája kapcsolódik a husserli filozófiához, de lényeges vonásokban különbözik is tőle. A különbség elsősorban abban áll, hogy Heidegger, Husserl-lel szemben, kifejezetten irracionalista, - szerinte a tudományos megismerés nem képes a lét mivoltának a kérdését megoldani, és élesen elválasztja a tudományos megismerést és a filozófiát.

Heidegger Lét és idő c. könyvében a "lét" problémájáról szólva megállapitja, hogy bár e fogalmat minden eddigi ontológia előfeltételezte, de egy sem vizsgálta. A létet - mondja - a legtöbb filozófiai irányzat a létező mintájára vizsgálta, holott lét és létező különbözik egymástól. A létező - mondja Heidegger - objektiv, lezárt, befejezett, idegen az ember számára. A lét nem befejezett - nyitott, szubjektiv. Heidegger a lét folyamatszerüségét akarja hangsulyozni és a folyamatszerüséget azonositja a szubjektivitással és a csak irracionálisan felfoghatóval. Ilyennek tartja az időt. Az időnek - mondja - Heidegger - az ontológiában centrális helye van. "Az idő a lét eredeti értelmi meghatározottsága" - mondja.

Az alapvető ontológiai vizsgálatnak az ittlétre kell vonatkoznia. Az ittlét kitüntetett létmód, az ember létmódja, ez tárja fel a lét értelmét. A lét - mondja Heidegger - csak a tudatban, a létezésben (az emberi létmódban) lesz érthető, ezért birhat az ittlét létjeleggel. Heidegger az önismeretet fenomenológiailag fogja fel, nem tekinti tudományos ismeretnek, és az ember valóságos társadalmi létére való utalásai is rendkivül elvontak. Az emberi tudat jelenségeinek vizsgálata során Heidegger valóságos emberi problémákkal is találkozik; - Kierkegaardhoz és a többi egziszten-

cialistához hasonlóan, ő is a hétköznapi életből való kiemelkedésre, az ember önkidolgozásának a folyamatára helyezi a sulyt, ez a folyamat pedig nála is megmarad a tudat sikján.

Mi jellemzi az ember létezését, az ittlétet? Mindenekelőtt az, hogy az ember léte világban való lét. Az ember a világban találja magát, tárgyak és emberek veszik körül, s az ember csak tárgyakkal és más emberekkel kiépitett kapcsolatok átélt rendszerében tud élni. Az ittlét szférája a mindennapi élet szférája.

A világban való lét tartalmának egyik legfontosabb eleme a gond. Az emberi létmódtól elválaszthatatlan gond fogalma nem azonos e szó köznapi értelmével. Egyrészt azt fejezi ki, hogy az ember ki van szolgáltatva a világnak, "bele van vetve" a világba, másrészt - állapitja meg Heidegger - "az ember tökéletessége, hogy az legyen, ami szabad létében a legsajátosabb lehetőségei számára ... lehet." - ez is a gond eredménye.

Az ember - Heidegger szerint - a világot készen találja, bele van vetve a világba és ebben a világban vagy önmagára talál, vagy beleolvad az átlagosságba. Az ittlét alanya a "das Man", az átlagember. - De az emberi ittlét a lehetőségek játéktere, tehát megvan a mód arra, hogy az ember önmagára találjon. Az ember számára lehetséges a létmegértés képessége, annak átélése, hogy az ittlét mindig lehetséges lét, az ember lényege nem a meglevő létben van, hanem a lehetőségeiben. Ezen alapul az ember szabadsága. Az ember világban léte nemcsak ezt jelenti, hogy velünk szemben egy adott világ van, hanem azt is, hogy ezen a világon az ember mindig tullép, az ember önmagát mindig előre levőnek tudja, -terve van.

Az ittlét, az emberi létmód alapvető tartalma, az egzisztencia.

Az egzisztencia heideggeri értelme az ek-sistere, az önmagán kivüllállás, az önmagán tullépés képessége, az a lehetőség, hogy az ember a résztől, az emberi ittléttől tullépjen az egész - a lét felé, "nyitva álljon" a lét előtt.

Az ittlét alapstrukturájához tartozik esetlegessége és végessége is. A világban való lét vége a halál. Igy az ittlét, az emberi lét halálra szánt lét. Ez nem pusztán azt jelenti, hogy minden ember halandó, hanem azt, hogy az ember minden lehetősége történetileg esetleges, muló, egyszeri.

Az emberi létmód strukturális mozzanata az aggódás. Az aggódás nem meghatározott veszélytől való félelem, az aggódás alapja a nemlét lehetősége. Ha ugyanis a lét fogalmát fel akarjuk fogni - mondja Heidegger -, a nem-léttől kell elhatárolni. A nem-lét a semmi. A semmit azonban nem lehet elgondolni. Másképpen (nem gondolatilag) kell, hogy adva legyen. A semmi az aggódás hangulatában adott, ebben a hangulatban nyilvánul meg, hogy az ember léte a semmibe fut bele. De éppen a nemlét lehetőségével való szembenézéssel nyeri el az ember önmaga megvalósitásának a lehetőségét.

A Heidegger-féle egzisztencializmus ateista. A Semmi szerepe a heideggeri filozófiában azt jelenti, hogy az embernek szembe kell néznie egy isten nélküli világgal, de ugyanakkor azt is, hogy az isten helyett, pótlék-

ként, valami létezőn tuli van. Ez a Semmi ugyanis nem üresség, nem egyszerüen a létező hiánya, hanem olyan hiány, amely vonzza az embert. Ebben a vonzalomban az embernek az abszolutum utáni vágyakozása nyilvánul meg.

Heidegger a fasiszta rendszer szolgálatába szegődött. Ez tulajdonképpen szervesen következett filozófiájából. Ő ugyanis a nietzscheikulturfilozófiához kapcsolódva, a görög racionalizmusban, a logikában a kultura hanyatlásának a jelét látja. A német filozófusok (Kant, Hegel, Leibniz) - mondja - a logika ellen léptek fel; ez a tény is a német szellen nagyságát jelzi. A német nép felsőbbrendüségének jele, hogy a legmetafizikusabb nép - mondja. A görögök után a lét megértésének a képpességét a németek örökölték.

Nietzschéhez hasonlóan, Heidegger is az európai kultura pusztulását hirdeti. A pusztulás alapja a technicizmus és az átlegemberek uralma. ("Az átlagemberek korlátlan szervezettsége: a Szovjetunió.") Ilyen helyzetben Németországnak küldetése van. Európa sorsának centruma: Németország. A fasizmus: Heidegger szerint "nagy mozgalom" e küldetés betöltésére.

Igy a kultura irracionalista felfogása Heideggert egy tragikus, mitologikus nihilizmushoz vitte. Ez az irracionalista nihilizmus a fásizmus számára megfelelő filozófiai megalapozásnak bizonyult.

A francia egzisztencializmus
Jean-Paul Sartre (1905-)

A francia egzisztencializmus a polgári értelmiség baloldali rétegének ideológiáját fejezi ki. Ez az irányzat a fasizmus elleni harc légkörében alakult ki, és filozófiai szinten kifejezte a polgári értelmiség tiltakozását a reakciós imperializmus ellen, s ugyanakkor forradalmárrá válásuk lehetetlenségének is jelét adja.

A francia egzisztencializmus központi alakja Sartre. Ő szisztematizálta alapvetően a francia egzisztencializmus koncepcióját, noha ettől a koncepciótól a francia egzisztencializmus más képviselői árnyalatokban eltérnek. Sartre műve, A Lét és a Semmi, a francia egzisztencializmus legjelentősebb kifejezésének tekinthető. Sartre pályafutására azonban jellemző, hogy gyakran eltávolodik az egzisztencializmus klasszikus tételeitől, és a saját filozófiai koncepciójának bizonyos mértékig ellentmondva, keresi az utat a valóságos problémák, politikai és társadalmi kérdések megoldása irányába. Nézeteit ezért módositja időnként, bár természetesen alapvetően megmarad az egzisztencializmus képviselőjének.

Sartre azt hangsulyozza, hogy filozófiája kialakitásában Kierkegaard, Husserl, Heidegger és Nietzsche mellett Hegel volt rá nagy hatással. Sartre azonban tagadta a természet dialektikáját, és azt hangsulyozta, hogy a hegeli dialektika lényegében az öntudat dialektikája.

A Lét és a Semmi című könyvében Sartre az ember és a tárgyi valóság közti alapvető különbség leírására a hegeli terminológiát használja. Megkülönbözteti az önmagában létezőt (magában valót) az önmagáért létezőtől. Mi az önmagában létező? Az önmagában létező tulajdonképpen az emberen kívüli, a tárgyi világ. Az önmagáért létező az egyedi ember tudata - ez Sartre szerint azonos az emberrel. Az önmagában létező - írja Sartre - "az ami, és ez azt jelenti, hogy önmagától még arra sem képes, hogy ne legyen az, ami nem ő: ... Tiszta pozitivum." Az önmagában létező, elsősorban a természet világa, a tárgyi világ, nem tartalmaz tagadást, dialektikát. A tárgyi világ leírható az esszencialista filozófia kifejezéseivel, azaz olyan filozófiával, amely csak az általánosra, a lényegre irányul és az egyedit figyelmen kívül hagyja: a természet egy ellentmondás nélküli lényeget valósít meg és ez az ellentmondás nélküli lényeg ki is meríti a természet tárgyait. "A létezés tisztán pozitív fogalma nem foglalja magában szerkezete egyik elemeként a Semmit". Honnan származik akkor a semmi? - kérdezi Sartre. Válasza az, hogy az ember tudata az, amely a Semmit, a dialektikus tagadás elemét létrehozza a világon. "Az emberi lény először a létezés belsejében nyugszik, majd kiszakítja magát belőle semmitő távolodás révén." Sartre azt fejtegeti, hogy a tudatműködés minden fokán fellép a tagadás, "tudataim sora nem egyéb, mint az okozat és az ok állandó szétkapcsolása". Erre példa a következő: valaki távol van a szobájából, de az ember az általa lakott szobába odaképzeli a szoba távol levő gazdáját. Ez is csak úgy lehetséges, ha feltételezzük - ahogy Sartre írja - a tudat "semmitő eljárását". "Ha azt, aki már nincsen a szobában az általa lakott szobára vonatkozó észleleteimből kiindulva képzelem el, akkor nyilvánvalóan kénytelen vagyok olyan gondolati cselekvést végezni, amelyet semmiféle korábbi állapot nem determinál s nem is indokol, azaz önmagamban szakítást valósítani meg a léttel." A Semmi a megismerés kategóriája Sartrenál, a tudatban jelentkezik és a legtisztábban az önmagamra irányuló reflexióban valósul meg.

"A tudat léte olyan lét - mondja ugyanis Sartre -, amely létében hordja a létre irányuló kérdést." Szemben tehát az önmagában létezővel, amelyben "nincs a legcsekélyebb űr, a legkisebb rés sem, amelyen keresztül belopódzhatna a Semmi" - az önmagáért létezőt, a tudatot "lehetetlen önmagával való egyezésként meghatározni". A tudat lényege éppen annak az öntudata, hogy a megismerő alany nem egyenlő a tárggyal. Amikor pedig az emberi öntudat önmagát teszi a megismerés tárgyává, akkor mintegy kívül helyezi magát önmagán, távolságot létesít a megismerő és a megismert között. Erre az önmegismerésre, a távolságnak erre a tételezésére csak az ember képes. A tudat létrejötte a magábanvaló világban törést jelent, űrt, negációt. Az öntudat nem a lét kiteljesedése, hanem mintegy a lét betegsége.

Filozófiájában, különösen A Lét és a Semmi c. művében az önmagában létező (a világ) és az önmagáért létező (az ember, az öntudat) között az ellentét feloldhatatlan. Hegelnél az önmagáért létező és az önmagában létező között szükségszerű fejlődési sor van.

Sartre azonban Husserltől, Heideggertől és nem Hegeltől vette át idealizmusa alapvonásait. Ennak az idealizmusnak az a lényege, hogy a világ csak egy öntudat számára való világot jelent, tehát az öntudat elsődleges a tárgyi világgal szemben. Sartre ugy gondolja, hogy a filozófia felszámolja az anyag-tudat kettősségét azáltal, hogy a Husserl-i és a Heidegger-i filozófia vonalát követve az öntudat szerkezetéből akarja levezetni és magyarázni a világ egészét. A tudat elsődlegessége a Sartre-i filozófiában egyrészt abban jut kifejezésre, hogy a fenomenológia hagyományaihoz hiven a tudattartalomból jut a világhoz, másrészt azt tartja, hogy az emberi értelem rendezi a világot, a világnak önmagában nincs racionalitása, a dolgoknak nincs önmagukban értelmük, az ember ad a világnak értelmet. Az ember tekintete szervezi világgá az önmagukban létező és igy egymással semmiféle kapcsolatban nem lévő dolgokat.

Sartre filozófiájának alapvető mondanivalója az, hogy az ember különleges élőlény, amelynek különlegessége abban áll, hogy egzisztenciája (létezése) megelőzi az esszenciát (a lényeget). Mit jelent ez? "Azt, hogy az ember először létezik, önmagára talál, feltünik a világban és csak azután definiálja önmagát. Az egzisztencialista szemlélet szerint az ember kezdetben semmi: ez az oka, hogy nem definiálható. Csak később válik azzá és olyan lesz, amilyenné önmagát alakitja ... az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi."

Sartre kiindulópontja az elvont és izolált egyedi emberi tudat. A Descartes-i "gondokodom, tehát vagyok" tétel csak önmagam létéről tanuskodik, de - mondja Sartre - tudatom kifejezi azt is, hogy létezik másvalaki is. Ezt a rosszhiszeműség, a szégyentudat elemzésével bizonyitja. Az ember és a Másvalaki közötti kapcsolatot a tekintet hozza létre. Láttuk, hogy Sartre szerint az ember tekintete (tudata, észleletei) épit a dolgokból világot, de a Másvalaki megbontja ezt a világot azáltal, hogy egy másik középpontot alakit ki, az ő tekintete számára az Én is csak tárgy a tárgyak között. A szégyenérzet például azt jelenti, hogy elismerjük, hogy az a tárgy, amit másvalaki szemlél és megitél, én vagyok. A Másvalaki - mondja Sartre - az a lény, aki "konkrét és elérhetetlen pólusa ... lehetőségeim elidegenedésének, a világ egy másik világ felé irányuló folyásának, amely ugyanaz, mint az én világon, ám kapcsolat mégsincs közöttük. De nem lehet megkülönböztetni az elidegenedéstől ... amelyben állandóan ott kisért ... amely megmerevedik és elvilágiasodik, ha jelenvalóvá próbálom tenni, s amely sohasem jelenvalóbb és sürgetőbb, mit akkor ha nem törődom vele". A Másvalaki tehát a tárgyak olyan elrendezését jelenti, amelyen nincsen hatalmam, s ez az elidegenedés alapja.

Elvileg tehát az Én és a Másvalaki között konfliktus van, összeütközés, mert a Másvalaki rólam alkotott itélete megfoszt önmagamtól. Az ember azonban vissza akarja nyerni önmagát. Ez csak ugy volna lehetséges, ha a Másvalakit önmagába olvasztaná, s ezzel abszolut lénnyé tenné magát. Ez azonban reménytelen törekvés, a másik ember más létében foglalt taga-

dása az én énemnek nem válhat belső tagadásommá, ezért az emberek között minden viszony mélyén konfliktus rejlik.

Sartre és az egzisztencializmus filozófiájának egyik központi kategóriája a szabadság.

A szabadság problémájának tárgyalásakor Sartre a cselekvés elemzéséből indul ki. " ... létezni - irja - annyit tesz az emberi realitás számára, mint cselekedni". Az emberi létező - a magatartások egysége. A cselekvés - mondja tovább - "elvileg intencionális. Az az ügyetlen dohányos, aki felrobbant egy lőporraktárt, nem cselekszik. Viszont az a munkás. akinek a kőbányában kell robbantania ... amikor az előrelátott robbantást kiváltja: cselekszik ..." A tudat negativ, tagadó eljárása a cselekvés elengedhetetlen feltétele. Csak akkor cselekszünk, ha el tudunk gondolni egy másik helyzetet. "... gyötelmeinket, szenvedéseinket attól a perctől fogva látjuk uj megvilágitásban, attól kezdve döntjük el, hogy elviselhetetlenek. amikor el tudunk gondolni egy másik állapotot." A determinista szemléletről - amelyet egy mechanisztikusan értelmezett determinizmussal azonosit - Sartre azt tartja, hogy az a mozgatórugókat és az indokokat megmerevedett dolgoknak tekinti, - nem látja, hogy ezek jelentősége attól függ. milyen értelmet adunk nekik. A mult indokai megmásithatatlanok, a determinizmus ezt vetiti bele a jelenbe is. "Lényegem az, ami voltam" - irja - de tetteimet, létezésemet, jelenemet ez nem magyarázza, a mult döntéseinek, értékeléseinek mostani cselekvéseim szempontjából való értelméről, amikor a jövő felé vetitem ki magam, csak én dönthetek"

A szabadságot - folytatja Sartre - nem lehet leirni, mert a szabadságnak nincs lényege (azaz nincs szilárd, megmerevedett szubsztanciája), - olyan létező, amely örökösen önmagát hozza létre. A szabadság megnyilvánulása az, hogy az ember mindig tullép önmagán. "Arra vagyok itélve, hogy mindörökre lényegemen tul létezzem, tul tettem indokain és mozgató rugóin: arra vagyok itélve, hogy szabad legyek. Ez azt jelenti, hogy szabadságomnak nincsen más határa, mint önmaga, vagy más szavakkal, hogy nem áll szabadságunkban nem -szabadnak lennünk." Sartre nem azonositja a szabadságot a szabad akarattal. Egy spontán müködü akarati folyamatnak az emberben végbemenő determinált lelki és egyéb folyamatokkal ugyanis semmiféle kapcsolata nem lehet. Az akarat bizonyos célokra vonatkozó meggondolt döntés, de "amikor mérlegelek, a kocka már el van vetve". "Létezik tehát a mérlegelésnek mint olyan eljárásnak a választása, amely jelzi nekem azt, amit projiciálok, és ennek következtében azt is, ami vagyok ... Amikor az akarat szóhoz jut, akkor a döntés már megtörtént, és az akaratnak nincs más értéke, mint a bejelentése."

A szabadság elsősorban önmagunk választása. Ennek a választásnak, ennek a viszonynak az alapja az. hogy "az ember először a terv, mely szubjektive megéli önmagát; semmi nem létezik a terv előtt ... az ember először azzá lesz, amivé kitervelte. Nem azzá, ami akar lenni, mert akaraton rendesen tudatos elhatározást értünk, amely legtöbbünknél csak később követi azt, amivé magunk tettük önmagunkat. Akarhatok párttag lenni,

könyvet irni, megházasodni, mindebben csak egy olyan választás nyilatkozik meg, amely eredetibb, spontánabb. mint amit akaratnak neveznek." Az eredeti választás azonban mindig megujitásra szorul. Igy "választásom határa maga a szabadság lesz". A mult választását tárgyiasithatom, értékelhetem, más célokat választhatok.

Sartre felteszi a kérdést: cselekedhetett volna-e Ádám másként is, mint ahogyan cselekedett, amikor leszakitotta az almát. Ezt a kérdést Leibniz is feltette - irja Sartre -, de Leibniz azt felelte erre, hogy egy másik Ádám számára más cselekedet lett volna lehetséges. Tehát Ádám eleve meglévő, nem választott lényegéből következett a cselekvése. Sartre ezzel szemben kifejti, hogy Ádámot céljai választása határozza meg: "Ő azt választja - irja Sartre -, hogy azoknak a céloknak a segitségével, amelyek felé kivetiti magát, ... tudatja magával azt, aki ő." Sartre viszont leszögezi "... a , szabadnak lenni' formula nem annyit jelent, mint elérni azt, amit akartunk ...". A szabadság tehát csak a választás autonómiáját jelenti.

A választás állandósága Sartrenál a szabadságnak és az ember önmegvalósitásának fontos tartozéka. Sartre és Simone de Beauvoir széles tipológiáját adják az embereknek a szabadság szempontjából. Van olyan embertipus, amelyik menekül a szabadság elől, nem akar választani, de ez a nem választás is választás. Van olyan embertipus, amely nem akarja elfogadni, hogy a szabadság az állandó választásban rejlik és a saját szabadságát alárendeli külső, önmagától független értékeknek. "A komoly emberek", akik arra törekszenek, hogy jó hazafiak vagy jó családapák legyenek, tehát lekötik magukat egy bizonyos célnál, nem a saját lényegük kidolgozására törekszenek.

Sartre a szabadság problémájának tárgyalásakor elemzi a szituáció kérdését. Az embernek vannak materiális adottságai és anyagi világ veszi körül. Ugy tünik, hogy sokkal inkább ezek határozzák meg az embert, mint az ember önmagát - mondja. Valójában azonban Sartre szerint a materiális adottságok nem szüntetik meg a szabadságot. Hogy egy tárgy vagy egy adottság mennyiben gátol engem, ez csak a szabad választásban dől el. Egy szikla pl. csak bizonyos célok választása esetén mutatkozik akadálynak. "A szikla csak azért bontakoztatja ki - testemhez viszonyitva - ellenségességi tényezőjét, mert itt vagyok, és azzá tettem magam ami vagyok. A városban tartózkodó ügyvéd, aki talárjába burkolózva ügyfelét védi, a sziklát nem tartja sem nehezen, sem könnyen megmászhatónak: az bele olvad a "világ" totalitásába, anélkül, hogy abból bármiképpen is kiemelkednék. És bizonyos értelemben magam választom testemet gyengének, amikor a magam támasztotta nehézségekkel (hegymászás, kerékpározás, sport) feszitem szembe. Ha nem azt választom, hogy sportoljak, hanem a városban maradok és kizárólag üzleti tevékenységgel vagy szellemi munkával foglalkozom, testem ebből a szempontból semmilyennek sem minősül. Igy hát kezdjük már látni a szabadság paradoxonát: csak szituációban van szabadság, és csak a szabadság által van szituáció." A szituáció tehát a választással realizálódik.

Sartre szerint az egzisztencializmus azért humanizmus, mert az egzisztencializmusban az istentől megszabadult ember önmagára koncentrál. Amikor Descartes arról irt - mondja Sartre -, hogy az igaz vagy a jó isten akaratából lesz igaz vagy jó, akkor valójában nem isten lényegét, hanem a szabadság lényegét irta le. Sartre szerint nincsen semmiféle olyan tekintély, sem isten, sem emberiség, amely az ember számára normákat adhatna. Sartre szerint semmiféle kivülről adott erkölcsi norma nem szabja meg az emberi cselekvés értékét. Igy tehát mindenki számára érvényes morál sincs. A morál minden egyes ember számára egyedi.

Az ember szabadsága Sartre szerint egyet jelent a felelősséggel is. A determinizmus - mondja Sartre - kibuvó a felelősség alól. "Az ember, minthogy szabadságra van itélve, az egész világ sulyát a vállán hordozza, felelős a világért és önmagáért, mint létezési módért." - irja Sartre. "Ami megtörténik velem, sajátmagam által történik ... mindaz, ami történik velem, az enyém." "... ha egy háboruban mozgósitanak, akkor ez a háboru az én háborum, az én képemre és hasonlatosságomra történik, és én megérdemlem azt. Megéremlem először is azért, mert mindig kivonhatom magam alóla, az öngyilkosság vagy a szökés révén ... Ha nem vonom ki magam alóla, akkor választottam azt; akár gyengeségből, akár a közvéleménnyel szembeni gyávaságból, vagy mert bizonyos értékeket (hozzám közel állók becsülését, családom becsületét, stb.) elébe helyezek a háboruban való részvétel visszautasitásának." "Ha tehát a báhorut a halál vagy a becstelenség fölé helyeztem; akkor minden ugy történik, mintha teljességgel felelős lennék ezért a háboruért."

Sartrenál az ember felelőssége mindenre kiterjed, és igy tulajdonképpen elmosódik a felelősség. Olyan felelős vagyok a háboruért - irja -, mintha én üzentem volna hadat. Ez a felfogás azonban nem különbözteti meg kellően azok felelősségét, akik aktiv részesei voltak a háboru kirobbantásának azokétól, akik passzivan elfogadták a háborut. Sartre a teljes felelősséget ugy értelmezi, hogy azokkal a tényekkel szemben, amelyek nem tőlem függnek, bizonyos állásfoglalást választhatok. A születésemet sem én akartam, de a ténnyel szembeni állásfoglalásommal mintegy megválasztom a születésemet is. Az ember tehát az egzisztencializmus értelmében nem egy külső tekintély előtt felelős, nem isten előtt és nem az emberiség előtt, hanem önmaga előtt.

Sartre szerint a szabadság bizonyitéka az aggódás. Mivel nincs önmagában jó vagy rossz tett és nincs önmagában jó vagy rossz cél, mivel nincsenek kivülről kapható normák, és mivel az ember tökéletesen felelős mindenért, ami körülveszi, aggódást érez. Az ember az aggódás érzésében fogja fel önmagát, mondja Sartre, mint olyan létezőt, "amely ugyan sem saját maga létezésének, sem a másik létezésének, sem a világot alkotó önmagukban-létezőknek nem szolgál alapul, de amely kénytelen dönteni a létező értelméről, önmagában és önmaga körül mindenütt. Az aggódás tehát annak az érzése, hogy az embernek minden alapelv nélkül választani kell, azaz el kell köteleznünk magunkat, noha nincs megfelelő ala-

punk arra, hogy bölcsen kötelezzük el magunkat. Ilyen aggódást érez a parancsnok, aki halálba küld egy bizonyos számu embert, amikor támadásba küldi őket. Az aggódás nem vezet azonban tétlenséghez.

Sartre-t, aki aktiv részesen a francia baloldal politikai életének, - nagyrészt politikai utkeresése arra késztette, hogy az egzisztencializmusnak A Lét és a Semmi-ben kifejtett felfogásától eltérjen. Ez az eltérés különösen a szabadság és a determinizmus koncepció magváltozásában tünik fel. A felszabadulás utáni években a szabadságfogalom bizonyos társadalmi tartalmat is kap. Hangsulyozza, hogy az egyik ember szabadságának a másik ember szabadsága a feltétele, s a szituációk átalakitását tekinti a szabadság megvalósitása feltételének. Sartre politikailag is a cselekvő elkötelezettséget, a társadalom átalakitásáért való tudatos magatartást hirdeti, főleg politikai tartalmu irásaiban. Az ördög és a jóisten c. darabja mutatja, hogy felismeri a forradalmi politikai mozgalmakhoz való csatlakozás szükségességét. Amilyen mértékben Sartre a politikai harcokban való részvétele folytán rákényszerül a kommunista párttal való szövetségre - 1952 után -, egyre inkább determinista elemeket épit be filozófiai koncepciójába. A determinizmus teljes elfogadásáról azonban nincs szó. A kommunista ideológia determinizmus-felfogását - különösen a társadalmi életre vonatkozólag - a vulgáris predeterminizmussal azonositja és szembenáll vele. E szembenállásban megnyilvánul alapvető indeterminizmusa: hangsulyozza, hogy a történelmi folyamat alternativái közötti választás - indeterminált.

Sartre második világháboru utáni működésének legjelentősebb irása A dialektikus ész kritikája. Ez a munka Sartre filozófiai alakulásának a tendenciáit jelzi. E művének sok gondolata a marxizmus hatása alatt jött létre, és számos tétele eltér az egziszetencializmus klasszikus álláspontjától.

Sartre ebben a művében a társadalom prolbémáit akarja megoldani. A dialektika problémája is az egyén és a társadalom közti viszony kérdéseként merül fel.

Az a dialektika, amelyet Sartre hirdetett; továbbra is csak az emberi lét dialektikája, - dialektika, mondja Sartre, csak akkor jön létre, ha az ember önmagát létrehozza; a természetnek nincs dialektikája.

A társadalom problémájának vizsgálatánál Sartre koncepciója továbbra is individualista, bár leplezettebben. Ezért nem tudja megoldani az egyén és a társadalom összefüggésének a problémáját.

Sartre próbálkozik azzal, hogy az egyént közösségi lényként határozza meg, de az egyént a közösség "épitőkövének", kiindulópontjának tekinti, - tehát individualista marad.

Kétféle társadalmi együttest különböztet meg: a sorozatot és a csoportot. A sorozat tagjai közötti kapcsolatot a tárgyak közvetitik (itt mechanikus determináltság uralkodik). A csoport tagjait közös cél és közös tevékenység köti össze, - a determináció itt csak a kölcsönös feltételezettséget jelenti, tehát a csoport belső determináltságát, a szabadságot szembeállitja a sorozaton belül uralkodó, tárgyi tevékenység által létrejött külső

determináltsággal. Sartre tehát kisérletet tesz arra, hogy a determinizmus és a szabadság problémáját eredeti felfogásától eltérően oldja meg, de nem sok sikerrel.

Sartre koncepciójának átalakulása összefügg politikai tevékenységével: fel kellett ismernie, hogy a csak célok által determinált választás lehetetlen és be kellett látnia a polgár tehetetlenségét az eseményekkel szemben (az algériai háboru, stb.). "Kiáltottunk, tiltakoztunk, aláirtunk, ellenaláirtunk; gondolkodási szokásaink szerint kijelentettük: , nem engedhető meg ...' vagy ,a proletariatus nem fogja megengedni ...' És végülis itt vagyunk: tehát mindent elfogadtunk."

A társadalmi problémák tárgyalásánál Sartre nem tudja megoldani a leglényegesebb problémákat: mi a társadalom lényege, mi az ember tárgyi tevékenységének jelentősége, tartalma, mi a determinizmus és a szabadság viszonya, mi az elidegenedés lényege, mit jelent az ember társadalmi szabadsága, - e kérdések megoldatlanok maradnak.

Individualista koncepciójára jellemző, hogy a társadalmat mint totalitást tagadja. Szerinte csak a totalizációs mozgás létezik, azaz a folyamat, amelyben a részek az egész kifejezései lesznek - de tagadja a viszonylag állandó belső társadalmi struktura létrejöttét - az ember társadalmi jellegének az alapját.

Jelentős helyet foglal el A dialektikus ész kritikájában az elidegenedés problémája. Sartre ezt az objektivációval azonositja - tehát azzal a folyamattal, hogy az emberi tevékenység a tárgyakban megtestesül. A tárgy uralma az ember felett Sartre szerint nem egy meghatározott társadalmi folyamat eredménye, hanem az anyag és az őt megmunkáló aktus elidegenedése.

Sartre annak ellenére, hogy gyakran rendkivül éles polémiát folytat a kommunista pártokkal és a kommunista párt és a proletár diktatura lényegét nem érti, mégis egyre több ponton ismeri el a marxizmus igazát. "A marxista ideológia, amely egyedül felel meg korunknak, a történelem mai meneténck - irja -, egyedül képes felszivni magába és asszimilálni mindazokat a nem teljes igazságokat, amelyeket a nyugati kutatók fedeztek fel, és amelyeket gyakran ellene használtak fel." Mindamallett azt hirdeti, hogy a marxizmust ki kell egésziteni az egzisztencializmussal, mert nem magyarázza megfelelően az ember mivoltát, a marxizmusnak nincs antropológiája. Sartre filozófiája tehát ellentmondásos. Jelentőségét és hatékonyságát éppen a valósághoz való utkeresés és Sartre imperializmus ellenes politikai szereplése magyarázza.

2. A neopozitivizmus

Az 1920-as években a pozitivizmusnak uj válfaja született: a neopozitivizmus.[1] A pozitivizmushoz hasonlóan, ez az irányzat is alapvetően Hume szubjektiv idealizmusának vonalán mozog. Közvetlenül a harmadikutasságra törekvő machizmusra és pragmatizmusra támaszkodik. A neopozitivizmus uj vonása - mindenekelőtt - azzal a szükséglettel és törekvéssel áll kapcsolatban, hogy elismerjék az "általános kijelentések", azaz a logikai megismerés szerepét és létjogosultságát, amit a pozitivizmus korábbi formái elvetettek. Az egyre általánosabb szabályszerüségeket vizsgáló tudományok rohamos fejlődésének és előtérbekerülésének időszakában egyre tarthatatlanabbá vált minden olyan filozófiai elmélet, amelyik csupán az egyéni szubjektiv empiriára alapoz. Ezek a tudományok mindenekelőtt a matematikai logika, a külöböző nyelvtudományok (főként a szemantika[2]) és a tudományelméletek voltak.

Néhány szót e tudományok problémáiról és arról, hogy mennyiben kapcsolódik hozzájuk a neopozitivizmus.

A XIX. század második felében a matematikai és geometriai eredmények egyre nyilvánvalóbbá tették, hogy a matematika nem olyan szigoruan logikus, alapjaiban ellentmodásmentes felépitésü, mint ahogyan korábban gondolták. Ezért a század végén a matematika alapjainak behatóbb logikai segitségével megvizsgálják a matematikai tudományok alapjait és felépitésének logikáját. A kutatás komoly eredményekhez vezetett. Megszületett a logika uj válfaja, a matematikai vagy szimbolikus logika. Ennek alapján B. Russell feltétezete, hogy "az egész tiszta matematika, a geometriát is beleértve, egybeesik a formális logikával", sőt e "tág értelemben vett logikát az jellemzi, hogy tételei olyan alakba öltöztethetők, amelyek tetszőleges dolgokra alkalmazhatóvá teszi őket.[3]

Ezzel egyidőben a nyelvtudomány területén is jelentős változások kezdődtek meg. A XIX. század végén a kezdetben komoly eredményeket hozó pozichologizmus és historizmus uralkodott a nyelvtudományban. E módszer hibái azonban hamarosan fékezőleg hatottak, s a nyelvtudomány válság-

---

[1] A neopozitivizmus kezdeteit tulajdonképpen B. Russell Whiteheaddal közösen irt "Principia Mathematica" c. munkájában találjuk meg. 1921-ben Ludwig Wittgenstein "Logikai-filozófiai értekezés" c. irásában már e filozófia nagyszabásu kifejtését kisérelte meg. A huszas években egy egész kör, az un. Bécsi Kör müvelte és terjesztette ezt a filozófiát (Moricz Schlick, Rudolf Carnap, Philipp Frank, Otto Neurath stb.). Később egyre inkább különböző ágakra szakadt. Müködött egy irányzat Berlinben "Tudományos Filozófiai Társaság" cimen (Reichenbach). A harmincas években Angliában müködött egy irányzat (Ayer). Lengyelországban is volt ebben az időben egy csoport (Turardowski, Ajdukiewiz). A neopozitivizmus különféle változatai két fő változatba sorolhatók: logikai pozitivizmus és analitikus filozófia. E rövid összefoglaló keretében az irányzatok különbségeire és történeti alakulásukra csak utalások formájában tudunk kitérni. Csupán a fő problémák alapvonalait vázoljuk fel.

[2] A nyelvészeti szemantika a szavak és a kifejezések jelentéseivel és jelentésváltozásaival foglalkozó nyelvtudomány.

[3] Whitehead-Russell: Principa Mathematica. 1. köt. Cambridge. 1925. 60-65. old.

ba került. Az ebből kivezető utat keresve születtek meg a nyelv szemantikájával (E. Cassirer), majd morfológiájával, logikai szintaxisával (Saussure) foglalkozó nyelvtudományi ágak. A nyelvi szemantika, miközben még figyelmet fordított a történetiségre, mindinkább nyelvi jelelméletté lett. A nyelvi jelek különböző vonatkozásait (a jel viszonyát a jelölt dologhoz, a jel-jel viszonyt, a jel viszonyát a jelelő alanyhoz, a jelet mint emberek közti viszonyt, a jel és a fogalmak viszonyát) vizsgálta. A nyelvi logikai szintaxis már hátatforditott a történetiségnek, s a jel különböző vonatkozásai közül is csak a jel-jel viszonyt elemezte. Ebben a megközelitésben már benne rejlett az un. strukturalista nyelvészet elve és irányzata, kimondva azt, hogy a lingvisztikának azon a sikon kell folytatnia kutatásait, amelyen a különböző egységek és strukturák együtt léteznek. [1] A nyelvi jelek és strukturák elemzése nyomán a nyelvtudomány is egyre általánosabb kérdésekbe ütközött, az általános jelelmélet és az általános nyelvelmélet kérdéseibe.

A matematikában és a nyelvtudományban jelentkező, itt jelzett folyamatok, egyre inkább összetalálkoztak. A matematikai logika arra az eredményre jutott, hogy tételei tetszőleges dolgokra alkalmazhatók, a nyelvtudomány egyes ágai pedig, különösen a nyelvi szintaxis oda lyukadt ki, hogy a nyelvi strukturáknak logikája van, s ezt a logikát kell vizsgálat tárgyává tenni. A nyelv elemei azokra a nagyságokra emlékeztetnek, amelyekkel az algebra dolgozik, s ezen elemek kapcsolódásai algebrai szabályokkal leirhatók.

Ha viszont a nyelv matematizálható, a matematika viszont logikailag formalizálható, akkor a matematikai logika a nyelvre is alkalmazható. A nyelv és a matematika problémái tehát, az általánosság egy bizonyos szintjén (a filozófiai általánosság szintjén) több vonatkozásban azonosultak.

A nyelvtudomány, a matematika ezen uj területei és módszerei önmagukban jogosultak. A nyelv a legkülönbözőbb vonatkozásokban tehető tudományos vizsgálat tárgyává, s ez mindaddig nem is okoz problémát, amig igy is állitja be magát. A torzulások ott kezdődnek, amikor az egyik, vagy másik siku vizsgálat magát az egyetlen lehetséges teljes tudományos vizsgálatnak tekinti.

A matematika és a logika behatolása a nyelvtudományba önmagában szintén nem hiba. Éppen ellenkezőleg, eredmény. Lehetővé teszi a nyelv mennyiségi, logikai vonatkozásának tudományos vizsgálatát is, és ezzel jelentős mértékben előreviszi a nyelv sokoldalu tudományos feltárását. A hiba ott kezdődik, amikor a logikailag, matematikailag formalizált nyelvet, teljesen önállóvá, a nyelvet üres formává, sőt az egyetlen valósággá, (illetve olyan létezővé) nyilvánitják, amely nélkül a világ sem létezik. A neopozitivizmus éppen ezeket a hibákat követi el.

---

[1] Ezen a vonalon fejlődött ki napjaink egyre inkább előtérbe kerülő polgári filozófiája, a strukturalizmus (fő képviselője Lévi-Strauss). Igy, ha nincs is direkt kapcsolat a neopozitivizmus és a strukturalizmus között, indirekt összefüggés mindenképpen van.

Annak a törekvésnek a pozitiv jellege sem vitatható, mely a nyelv egyre rendszeresebb és átfogóbb filozófiai tárgyalására is törekszik. A kérdás azonban az, hogy ezt hogyan teszi. Ezt is lehet tudományos és tudománytalan, igaz és hamis módon végezni. A továbbiakban éppen azt vázoljuk majd fel és érzéketetjük, hogy a neopozitivizmus ezt szubjektiv idealista alapon, hamis formában végzi el. A matematikai logika, valamint a nyelvvel kapcsolatos uj és valóban tudományos eredmények a dialektikus és történelmi materializmus koncepciójával vannak összhangban, és igy a nyelv filozófiai elmélete csakis ezen a kereten belül lehet tudományos.

A neopozitivista filozófia kiinduló elvét már Russell és Whitehead előkészitették a Principia Mathematicában, amikor a nyelvi struktura alapvető egységeinek az elemi (atomi és molekuláris) kijelentéseket tekintették és ezt nyilvánitották egész tudásunk alapjává. Ezen az alapon fogalmazta meg Russell tanitványa, Wittgenstein a neopozitivista filozófia kiinduló alapegységét: a logikai atomokat. Az atomi kijelentések azok, amiből minden felépül (logikai atomizmus).

A "logikai atom" már önmagában is jelzi a neopozitivizmus lényegét. Idealista jellegét is, és azt is, hogy nem egyszerüen az individuális érzeteket, hanem az általános logikai formákat is elismerik.

A korábbi pozitivistákhoz hasonlóan ők is abból indultak ki, hogy "csak empirikus megfigyelések fejeznek ki tényeket". A valóság tehát nem egyéb, mint pozitiv tények összessége. Igy az általános érzékfeletti valóság értelmetlenség. Legtöbbjük, ugyanugy mint az empiriokriticisták, a "pozitiv tények"-et azonositották az "emprikus megfigyelések"-kel, vagy azt állitották, hogy a "pozitiv tények" elválaszthatatlanok az "empirikus megfigyelések"-től (elvi koordináció).

Amig azonban a fentiekből a korábbi pozitivizmus azt következtette, hogy az "általános kijelentések - különösen pedig a filozófiai kérdésfeltevések - mind értelmetlenek", addig a neopozitivisták valamiképpen el akarták ismerni az általános kijelentések, tehát a logikai megismerés jelentőségét. Ugyanis e nélkül nemcsak a filozófia, hanem a logika és a matematika, sőt tulajdonképpen egyetlen szaktudomány sem lenne létjogosult, hiszen szabályszerüségeiket és törvényszerüségeiket nehezen lehetne csupán "pozitiv tények" leirásaként, vagy éppen "megállapitása"-ként kezelni. Ezért azt állitották, hogy különbséget kell tenni a "megfigyelési állitások" tartalma és formája (strukturája) között. Ezek tartalma egyedi, személyes jellegü, és ezért mással nem közölhető. Formájuk, strukturájuk viszont a nyelv, ami nem belső, nem szubjektiv, nem csupán az individuum számára való, hanem mások számára is, tehát szubjektivek közötti, - interszubjektiv. Azt például, hogy én mit érzek pirosnak, más nem ellenőrizheti, de hogy ugyanazon esetben használjuk-e mindketten a "piros" szót, azt már igen.

A tudomány számára - folytatták - csak az utóbbi a fontos és a lénye-

ges. A tudomány nem foglalkozik azzal, hogy mik a dolgok és mi a lényegük, csupán strukturájuk és formájuk érdekli.

A neopozitivisták különbséget tettek a tapasztalati természettudományok és a logika, illetve a matematika között. A természettduományok minden tétele - ugymond - lehetséges tények és azok kapcsolatainak leirását tartalmazza, anélkül azonban, hogy azok szükségszerüségét is tartalmaznák. Azaz: ezekben általános, de nem szükségszerü kapcsolatok fejeződnek ki. A logikai és a matematikai kejelentések azonban szükségszerü és általános összefüggéseket fejeznek ki, éppen ezért nem is a valóságra, hanem a nyelvhasználatra vonatkoznak, mivel minden kijelentés nyelvi formában fogalmazódik meg, és ezt a nyelvi formát is szabályozni kell.

Az általános kejelentések tartalmának és strukturájának neopozitivista szembeállitása komoly logikai önellentmondást tartalmaz. Ugyanis, ha a kijelentések tartalma közölhetetlen, akkor mit közlünk a kijelentések formájával, a nyelvvel? Ebben az esetben a nyelv teljesen üres forma. A tartalmától megfosztott nyelvnek valamiféle tartalmat kellett tulajdonitani.

Ezt az ellentmondást feoldandó, illetve ezt a problémát megoldandó, különböztették meg Neurath és Carnap a "pszichikai" és a "fizikai" nyelvet, s állitották, hogy csak a "pszichikai" nyelven megfogalmazott tartalmak közölhetetlenek, a "fizikai" nyelven megfogalmazottak közölhetők.

"Fizikai" nyelven először az emberi viselkedést értették. "A pszichológia valamennyi tétele fizikai jelenségeket, mégpedig emberek, vagy más állatok fizikai viselkedését irja le..."[1] Később Carnap a "fizikai" nyelvet "tárgy"- nyelvként fogta fel, amelynek mondatai már nem egyszerüen az ember fizikai viselkedését és állapotát fejezik ki, hanem "a bennünket körülvevő, megfigyelhető dolgokat", azok tulajdonságait és viszonyait.[2]

Eddig ugy tünhetett, hogy a neopozitivisták a "logikai atomok"-at a megismerés, vagy legalább is a megismerés és a kijelentés alapegységeinek tekintik. Valójában azonban nemcsak erről van szó. Ezek a logikai atomok nemcsak a kijeletések atomjai, hanem egyben a lét, a világ atomjai is. Pontosabban: a lét, a világ a kijelentések, a logika a nyelv világa, vagy ezektől elválaszthatatlan, ezekkel szükségképpen együttjáró világ. "A logika betölti a világot; a világ határai az ő határai is."

Figyeljük meg, hogyan jelentkezik ez az álláspont Wittgensteinnél.

Wittgenstein szerint a világ tárgyak, tények összessége. Ezek a tények elemiek, a világ "atomjai", amelyek teljességgel magukbazártak, nincs

---

[1] Itt a behaviorista pszichológia hatásáról van szó, miszerint minden pszichikus állapot azonos valamilyen fizikai tevékenységgel, viselkedéssel vagy állapottal.

[2] Ezen a vonalon a logikai pozitivizmus egyik ága materialista tendenciát vett fel (Reichenbach). Ez a materializmus azonban csak tendeciaként jelentkezett, mivel azt tartották, hogy e tárgyi világra vonatkozó állitás mindig csak feltételes marad. A tárgyi világot sohasem ismerhetjük meg, csupán a megfigyelési tapasztalati adatokból következtethetünk rá, valószinüségi sémák alapján. A nyelv és a valóság viszonyának felfogását illetően azonban nem ez a materialista tendenciáju változat jellemzi a logikai pozitivizmust, hanem sokkal inkább Russell és Wittgenstein álláspontja.

és nem is lehet közöttük sem okségi, sem törvényszerűségi összefüggés, sőt még mennyiségi meghatározottságuk sincs.

Már itt jól látható, hogy Wittgenstein világfelfogása harmadikutasságra törekvő idealizmus. A világ tárgyak, tények összessége. Ez materialista megállapitásnak tünik, bár a tárgyak tényekként való jellemzésére már fel kell figyelnünk. A következő gondolat azonban már nem hagy kétséget sem afelől, hogy ezek a tárgy-tények nem materiális természetüek. Se okozatiság, se törvényszerüség, se mennyiség nem jellemzi őket. De hogy mégse legyen ilyen egyértelmü, Wittgenstein igy folytatja: a tények természetére, milyenségére vonatkozóan nem is lehet kérdezni, és igy válaszolni sem.

Wittgenstein a neopozitivisták azon képviselői közé tartozik, akik, ha hajlik is a lét és a nyelvlogika azonositására, törekszik a világ és a nyelvlogika megkülönböztetésére is, abban az értelemben, hogy a világ tényei a nyelv elemeivel, a kijelentésekkel vannak elvileg koordinálva. Ezt jól mutatja az elemi tény wittgensteini meghatározása is: "Elemi tény, ami megfelel egy elemi kijelentésnek, ha igaz e kijelentés." A nyelv és a világ elvi koordinációját Wittgenstein általánosabban is megfogalmazza" "nyelvem határai világom határait jelentik", [1] azaz nyelvtől független világot, értelmesen feltételezni nem lehet, az pusztán az irracionális érzés számára létezhet.

Russell a huszas években szintén a "tényeket" tekintette a világ elemeinek, azonban ő e tények természetét kifejezetten, kategórikusan is "neutrálisak"-nak, semlegeseknek tekintette. Álláspontja abban is megegyezett Wittgensteinével, hogy ezek a tények a nyelvi kijelentésekben jelennek meg, és csak azon keresztül közelithetők meg. Russel azonban később, a 30-as, 40-es években a világ elemeit már nem az ilyen tényekben hanem az un. "események"-ben jelölte meg, amin az időbeli történés molekuláit értette, elvonatkoztatva természetesen ez esetben is attól, hogy ezek az események anyagiak-e vagy szellemiek. [2]

Russell "esemény"-eiben kifejeződik az a tény, hogy a neopozitivisták táborán belül egyre jelentősebb különbségek léptek fel. Ebben az időben egyre határozottabbá vált a strukturalista irányba mozgó analitikus filozófia elkülönülése a logikai pozitivizmus azon formájától, amelyik a történetiséget (eseményszerüséget) még nem teljesen vetette el.

---

[1] L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai Kiadó Bp. 1963. 160, 161. old.

[2] Russell: Human knowledge. London 1948. 168, 245. old.

A neopozitivista koncepció alapvető tévedése tulajdonképpen a nyelv és a nyelv és valóság viszonyának felfogásában van. A nyelvet -elemeiben - egyszerüen adottnak veszik, felépitésében pedig önkényes konvenciónak. Kétségtelen, hogy vannak ugynevezett mesterséges nyelvek és jelrendszerek is (pl. a számok, a süketnémák gesztusnyelve, az eszperantó nyelv stb.). De a mesterséges nyelvek nem elsődleges nyelvek, hanem az un. természetes nyelven alapszanak. A természetes nyelvek pedig nem előre kigondolt, különböző variációkból önkényesen kiválasztott jelrendszerek, hanem az emberek valósághoz való, munka- és visszatükrözési tevékenységükben "öntudatlanul" létrejött társadalmi jelrendszerek.

A neopozitivisták nem tudnak megbirkózni az ismeretek tartalma és a nyelv viszonyának kérdésével sem, mivel lényegében megmaradnak az empirizmus talaján. Megértve azt, hogy a nyelv nem az érzéki tapasztalatok megformálásának és kifejezésének eszköze, de nem értve meg a fogalmi gondolkodás minőségi különbségét, viszonylagos önállóságát és lényegét, nem értik meg ennek a nyelvvel való kapcsolatát sem. Igy a nyelv szükségképpen üres forma, s mint ilyen adott lesz.

A fogalmi gondokodás viszonylagos önállósággal biró megismerés, s ennek formája a nyelv. A nyelv tehát nem üres forma, hanem a valóságot tükröző fogalmi megismerés formája. Vizsgálata tehát nem szakitható el a megismerés tartalmi kérdéseitől, s a valóságtól sem.

De téves a harmadikutasságra törekvő neopozitivisták nyelv és valóság viszonyára vonatkozó elmélete is. Az is, hogy a világ és a nyelv elvileg koordináltak, és az is, hogy a nyelv tükre, képmása a valóságnak, és igy a nyelv logikai strukturájának ismerete a valóság strukturájának ismerete is egyben.

A szaktudományok bizonysága szerint a természet, az ember, az én, és igy annak valamennyi funkciója, tehát a nyelv, sőt bármiféle jelrendszer előtt, s attól függetlenül létezett. Az, hogy nyelvileg megfogalmazott ismereteink a világról nem léteznek a világtól függetlenül, nem jelenti azt, hogy a világ sem létezett és létezik függetlenül a róla alkotott és nyelvileg megfogalmazott ismeretektől, vagy éppen magától a nyelvtől.

A nyelv strukturája és a valóság strukturája sem azonos. A valóságot nem a nyelv, hanem a nyelvben megformált és abban kifejeződő gondolat tükrözi. Nem a nyelv és a valóság, hanem a gondolat és a valóság között van (ha a gondolat igaz) képi hasonlóság, szerkezeti analógia. A nyelv elválaszthatatlan a gondolattól, s igy verbálisan a gondolatot jelzi, s csak ezen keresztül a valóságot. A nyelvet tehát sem elszakitani nem lehet a valóságtól, sem közvetlenül azonositani a valósággal.

Mivel a logikai pozitivizmus a nyelv és a világ koordinációjának álláspontján állt, és a világot a nyelv felől közelitette meg (mondván, hogy a nyelv kifejezi a világot), ezért fő programjává a nyelv szerkezetének elemzése lett.

A nyelvi analzis tárgya, célja és eszközei tekintetében azonban igen jelentős különbségek léptek fel a neopozitivizmuson belül. Az egyik tábor

azt állitotta, hogy a tudományos nyelvet kell elemezni egy átfogó tudományelmélet kidolgozása és a matematikai logika segitségével megalkotandó mesterséges, ideális nyelv kialakitása céljából. A másik tábor szerint a köznyelvet kell elemezni abból a célból, hogy a nyelv szabályainak félreértéséből adódó értelmetlen kijelentéseket (mint például a hagyományos filozófiai kérdésfeltevések és elméletek) kiküszöböljék. Szerintük a matematikai logika nem a valóságos nyelv strukturális logikai vázát, hanem annak leegyszerüsitését és eltorzitását jelenti. Az előbbiek a logikai pozitivisták, az utóbbiak az analitikus filozófusok.

Kezdetben az analitikus filozófusok azon a nézeten voltak, hogy mivel a köznyelv logikája sok tekintetben nem felel meg a vlóságos tények strukturájának, mesterségesen kell létrehozni egy nyelvet, amelyik majd eleget tesz ennek a követelménynek. Ez lenne az un. ideális nyelv, amelyben a valóság minden egyes önálló tényének egy-egy nyelvi elem, szó felelne meg. Minden egyes szó csak egy tényt jelölne, és a szavak logikai kapcsolata pontosan megfelelne a tények kapcsolatának. Igy a valóság és a nyelv logikai formája teljesen azonos lenne, s az ilyen nyelv a filozófia számára azonos lenne a valósággal, hiszen a filozófiát csak a struktura, a logikai szerkezet érdekli. A filozófus feladata tehát semmi egyéb, mint leforditani a köznyelv szerkezetét az ideális nyelvre, és igy máris birtokába jut a valóság szerkezetének.

Meg kell itt jegyeznünk, hogy helyes törekvése volt a neopozitivizmusnak, hogy a tudományos és a köznapi nyelv logikai ellentmondásait kutassa és csökkentse. Eleve kudarcra itélt volna azonban a nyelv teljes, abszolut pontosságára, az un. ideális nyelvre való törekvése. Nemcsak azon okok miatt, amit később maguk is észrevettek, hanem azért is, mert az objektiv valóságban mindig léteznek átmeneti dolgok, különböző osztályok határain álló jelenségek. Ezek határozatlan, átmeneti tartalmukkal tükröződnek a gondolatban, és az ilyen gondolatokat jelző nyelvi jeleknek is szükségképpen határozatlanoknak kell lenniök. A nyelvi határozatlanság teljes kiküszöbölése tehát ellent is mond a tudományos precizitásnak.

Amikor a neopozitivisták hozzá láttak az ideális nyelv kialakitásához, egy idő után kiderült, hogy egy ilyen nyelv megalkotása lehetetlen. Lehetetlen egyrészt azért, mert a neopozitivisták elemi tényeken egyes konkrét jelenségeket értettek, és igy, ha mindenegyes ténynek külön nyelvi egység felelne meg, akkor egy végtelen elemből álló nyelv kellene, ami gyakorlatilag lehetetlen. Másrészt az ideális nyelv megalkotása azon a feltételezésen alapult, hogy a matematikai logika és a nyelv logikája azonos. Ezen az alapon ideális nyelv megalkotására törekedve keresték azt a matematikai-logikai kalkulus rendszert, aminek alapján ez a nyelv felépithető lenne. Ilyet azonban nem találtak, sőt az is kiderült, hogy ez a vállalkozás reménytelen, mert a megegyezések mellett igen lényeges eltérések is jelentkeznek a nyelv általános logikájában.

Ezzel a felismeréssel a neopozitivizmus ujabb önellentmondásba botlott. Ugyanis, ha a valóság strukturáját csak az ideális nyelv logikai

szerkezete mutatja meg, ilyen ideális nyelvet viszont nem lehet csinálni, akkor el kell vetni a valóság és a nyelv egyetemleges logikai szerkezetére vonatkozó kutatást is.

A neopozitivista filozófia - alapvetően poztivista beállitottsága miatt - önellentmondásba keveredett a következő vonatkozásban is: Egyfelől azt állitották, hogy nem lehet beszélni magáról a nyelvről, a nyelvről általában, és nem lehet beszélni a nyelv és a valóság viszonyáról, mert ez már "metafizika"; az ilyen kijelentések értelemtlenek. Csak különböző nyelvek, nyelvstrukturák, "nyelv-játékok" vannak. A legtöbb hiba abból adódik - irják -, hogy nem egy-egy konkrét nyelven belül kérdezünk, hanem a nyelvre általában teszünk fel kérdéseket. Ez olyan, mintha azt kérdezné valaki, hogy milyen hosszu a standard méterrud, ahelyett, hogy azt kérdezné, milyen hosszu ez, vagy az. Másfelől viszont - a fentiekkel ellentétben - a neopozitivisták tulajdonképpen éppen a nyelv és a valóság viszonyára, a nyelvre magára, általában vonatkozó elméletet akartak létrehozni.

Ezt az önellentmondást Wittgenstein maga is észrevette, és a következőképpen próbálta feloldani: "Az én kijelentéseim olymódon nyujtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végülis felismeri azt, hogy értelmetlenek; s ha már fellépvén rájuk, tullépett rajtuk. Meg kell haladni ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a viágot. (Ugyszólván el kell hajitani a létrát, miután felmászott rajta.) Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell."[1] Azaz, ha a neopozitivisták következetesek akarnak maradni alapelveikhez, akkor saját filozófiájukat, azok állitásait is értelmetlenségeknek kell nyilvánitani. Pusztán annyi marad belőle, hogy ennek az értelmetlenségnek a belátása az értelmes.

Mivel a neopozitivisták szerint a világ elemei (a tények) és a nyelv elemei (a kijelentések) nem minden esetben felelnek meg egymásnak, ezért elkerülhetetlenül szükséges valamilyen eszközt találniok annak kimutatására, hogy mely állitások értelmesek (felelnek meg a tényeknek) és melyek nem. Ezt az eszközt a verifikációban vélték megtalálni.

A verifikáció elvének - irja Ayer, az egyik neopozitivista - "pontos megfogalmazása bonyolult, nem vagyok biztos benne, hogy valaha is kielégitően megtették. De, nagy vonásokban, ez az elv a következőket fekteti le: valamely állitás jelentését meghatározza az a mód, amelynek révén igazolni lehet, igazolása pedig abból áll, hogy empirikus megfigyeléssel próbának vetik alá."[2] A verifikálás tehát egy olyan logikai eljárás, amelynek során a kijelentéseket empirikus, tapasztalati benyomásokra vezetik

---

[1] L. Wittgenstein: Id. mü id. kiadás 177. old.

[2] A.J. Ayer: A bécsi kör. "The revolution in philosophy" c. gyüjtemény egyik tanulmánya. London 1956.

vissza. Bármely kijelentés csak akkor verifikált (értelmes), ha vagy egy érzéki benyomást ir le, vagy pedig logikaliag közvetlenül és teljes mértékben visszavezethető ilyen tapasztalatokra.

A neopozitivisták a tudományos kijelentéseket a verifikálhatóság szempontjából két részre osztják. Vannak - mondják - olyan kijelentések, amelyek közvetlenül, minden más kijelentés segitsége nélkül igazolhatók. Ezek a tulajdonképpen közvetlen tapasztalaton alapuló kijelentések. Ezeket "megfigyelési jegyzőkönyvi bejegyzések"-nek, majd "megfigyelési tételek"-nek nevezték. Pl. "itt most, ilyen és ilyen pirosat látok." A tudományos kijelentések másik csoportját olyan kijelentések alkotják, amelyeket közvetlenül, önmagukban nem lehet igazolni, csak más kijelentések segitségével. Azaz, ezek ugy verifikálhatók, ha visszavezetjük őket a "megfigyelési tételek"-re.

Itt jól látható, hogy a neopozitivizmus a közvetlen tapasztalati megismerés és az általános, szükségszerü logikai megismerés egymáshoz való viszonyával viaskodik. A korábbi pozitivisták csak az egyes tapasztalati tényeket és igy a csak ezekre vonatkozó kijelentéseket tekintették lehetségesnek, mint tudományos kejelentéseket. Ez az álláspont - mint már az előbbiekben jeleztük - valójában minden tudományt lehetetlenné tett volna, hiszen a tudományok éppen az általánost, a szükségszerüt és a lényeget, valamint az ugyancsak általános, lényegi és szükségszerü viszonyokat, a törvényeket tárják fel. A tudományos kejelentések óriási többsége tehát nem áll meg az egyszerü tapasztalati tények összegzésénél. A neopozitivisták ezen tul akartak menni, - de a megismerésre vonatkozó pozitivista-szubjektiv idealista felfogásuk alapelvének feladása nélkül. Ezért ez a megoldásuk sem lehetett tényleges megoldás, hiszen ha a valóságban nincs általános lényeg, akkor az értelmes kijelentésekben sem lehet. Viszont ha ez igaz, akkor a "közvetlen megfigyelési" tételek és az ezekre visszavezethető tételek között sem lehet méységbeli különbség. Azaz: se a közvetlen megfigyelési tételek nem adhatnak mélyebb képet a valóságról, mint az ezekre visszavezethető kijelentések, se forditva. Ezt maguk is észreveszik és le is irják: "A tudományon belül nincsenek "mélységek", mindenütt csak "felület" van." Vagyis: a közvetlen "megfigyelési tételek" és az ezekre épülő kijelentések is csupán a felszinre vonatkoznak. Különbségük formális, csak abban áll, hogy az egyik a "felület" kisebb körével, a másik a "felület" nagyobb körével kapcsolatos.

Az a tény, hogy ezt látják, azt is mutatja, hogy annak is tudatában vannak, hogy magát a természettudományok egyetlen jogos képviselőjének tartó irányzat itt nem állhat meg, hiszen a tudományok törvényei sohasem csak véges, körülhatárolható tényre vonatkoznak, hanem végtelenül sok lehetséges tényre. Igy a tudomány szabályait neopozitivista értelemben igazolni sem lehetne, azok nem is lehetnének értelmesek. Ebből - ha logikailag végig visszük - az következne, hogy a természettudományok törvényei sem mások, mint értelmetlen "matafizikai" kijelentések, amelyeket a filozófia vizsgálhat ugyan nyelvilogikai oldalukról, de tényekként, azaz a való-

ságot kifejező állitásokként el nem fogadhat. Ennyit mondani azonban nem több, mint a korábbi pozitivizmus álláspontján maradni. Ezért - kitartva a verifikáció elve mellett - azt vallották, hogy a természettudományos szabályok és törvények nem a természeti tényekre vonatkoznak, hanem "sémák, előirások", amelyek azt mutatják meg, hogy hogyan kell létrehozni tényekre vonatkozó kijelentéseket. Igy nem is kérdezhető velük kapcsolatban, hogy igazak-e vagy nem, értelmesek-e vagy nem. Ezért nem is kell és nem is lehet őket verifikálni.

Később még ennél is jóval tovább mentek a természettudományos törvények elismerése terén a neopozitivisták, ami viszont már a verifikáció korábbi szigoruságának enyhitését követelte meg. Amig korábban egy kijelentés csak akkor kaphatta meg az értelmes minősitést, ha azt logikailag teljesen és maradéktalanul vissza lehetett vezetni empirikus tényekre, addig most már megkaphatta akkor is, "ha más premiszákkal összekapcsolva, deduktiv uton olyan megfigyelési tételeket vonhatunk le belőle, amelyek a többi premisszákból még nem következnének." Vagyis, egy kijelentés értelmes, ha empirikus tényekre lehet belőle következtetni. Minél több ilyen empirikus tényre lehet belőle következtetni, annál valószinübb, hogy igaz. Mivel a természettörvényekből is lehet empirikus tényekre következtetni, - ezek a törvények is lehetnek értelemesek. Ezzel a szigoru igazolhatóság (verifikáció) elvét egy enyhébb ellenőrizhetőség (konfirmáció) elvével cserélték fel, ami nagyon jelentős engedménynek számit eredeti pozicióikhoz képest.

Mint látható, eddig tulajdonképpen a verifikáció két formájáról volt szó. A tiszta tapasztalati igazolásról és egy a tapasztalatival kapcsolatos logikai verifikációról.

Kétségtelen, hogy direkt formában csak erről a kettőről beszélnek. Elrejtett formában azonban találkozhatunk náluk a verifikáció harmadik válfajával is. Ezek szerint, ha van egy ilyen és ilyen jelentésü szó, pl. "isten", akkor a nyelv-valóság elvi koordináltsága, ill. megegyezése folytán, az valóságos is.

El kell ismernünk, hogy igen pozitiv mag rejlik a neopozitivisták verifikáció elvében: az általános kijelentéseknek minél pontosabban és teljesebben kell támaszkodniok a tapasztalati ismeretekre. A neopozitivisták azonban kezdetben ezt az elvet is tulhajtották. Teljes és közvetlen tapasztalati igazolást követeltek, ami teljességgel megvalósithatatlan. Ugyanis, ha az általános kijelentések semmi többet nem tartalmaznának annál, ami tapasztalati alapjukban közvetlenül van, akkor semmivel sem lennének többek a tapasztalati megismerésnél. Az általános kejelentések igazi jelentősége éppen abban áll, hogy abból a tapasztalati anyagból, amire épülnek, kiemelik a lényeget, és e bennük rejlő lényegen keresztül "terjedelmileg" is tullépnek az adott, sőt a lehetséges tapasztalati ismeretek körén is. Igaz, megvan az a veszély, hogy ez a tullépés hamis irányu és arányu lesz, s ez a veszély nem egyszer realizálódik is. Ezért - de ezért, és nem az adott és lehetséges tapasztalatok körén való tullépés megakadályozására - van

szükség arra a törekvésre, hogy az általános kijelentések minél pontosabban és teljesebben támaszkodjanak az empirikus tényekre.

A verifikáció és az ideális nyelv megteremtésének önellentmondásai és eredménytelensége a neopozitivizmust a konvencionalizmus irányába kényszeritette. Ha egy ideális nyelv nem lehetséges, akkor el kell fogadni valamennyi nyelv létét és egyenlő értékü voltát. Ha e nyelvek nem vezethetők vissza semmire, akkor önkényes megegyezés alapján valók, tehát konvenció termékei. Ennek megfelelően viszont - mivel a világ elvileg koordinált a nyelvvel - a különböző nyelvek választásával egyuttal önkényesen megváltoztatjuk világképünket, sőt tulajdonképpen magát a világot is.

A konvenció elve azonban különösen a logikai és matematikai tételekkel és valamennyi un. szükségszerü kijelentéssel kapcsolatos a neopozitivizmusban. Ezek a tételek - szerintük - nem a valóság tényeit fejezik ki, hanem csupán lingvisztikai szabályok, amelyek a nyelvi szimbolumok használatára vonatkoznak. Ezért abban az értelemben nem lehetnek igazak, vagy hamisak (értelmesek vagy értelmetlenek), hogy megfelelnek-e a valóságos tényeknek, hanem csak abban az értelemben, hogy önmagukban belsőleg következetesek-e logikailag. Azaz egyetlen uj tétellel, vagy kifejezéssel kapcsolatban sem szabad elfogadnunk a már korábban elfogadottakkal logikailag nem egyező szabályt. Az ilyen nyelvi-logikai rendszerek axiomáiul bármilyen axiómák kiválaszthatók. Egyetlen követelmény van csupán: a kiválaszott axiómákhoz és szabályokhoz következetesen ragaszkodjunk a továbbiakban. Ugyanarra vonatkozóan több, egymással összeegyeztethetetlen, de belsőleg ellentmondásmentes logikai (nyelvi-logikai) rendszer létezik. Hogy ezek közül melyiket választjuk, - megegyezés, konvenció dolga. Carnap nyiltan és élesen fogalmazta meg ezt az elvet: "A logikában nincs morál. Mindenkinek jogában áll felépiteni saját logikáját, azaz olyan nyelvi formát, amilyet kiván. Csak az követelhető meg tőle, hogyha azt akarja, hogy e logikát megvitassák, szögezze le világosan módszerét, s filozófiai érvek helyett szintatkikai szabályokkal álljon elő."

Itt a konvencionalizmus már olyan szélsőséges formában jelentkezik, hogy aligha kell hozzá kommentár. Miután az egy, abszolut ideális (nyelv) lehetetlennek bizonyult, az ellenkező végletbe csaptak át (abszolut sok). Kétségtelen, rendkivül sok, elvileg egyenértékü logikus jelrendszer alkotható. A különböző és egymással ellentétes világképek formális logikai strukturája is lehet egyaránt helyes. De a világképeket nem felépitésük logikai strukturája szerint kell elsősorban megitélni, hanem igazságtartalma szerint. Igy viszont még a formális logika szabályai sem engedik meg, hogy akár csak két - egy és ugyanazon vonatkozásra szóló - ellentétes itéletet is egyenlő értékünek vegyünk. Tehát nyelv-logikai struktura szempontjából egyaránt konzekvens tudományrendszerek, vagy éppen filozófiák, korántsem biztos, hogy egyaránt konzekvensek igazságtartalmuk szempontjából is. Ezért egyáltalán nem elégséges követelmény egy ismeretrendszer-

rel szemben az, hogy szögezze le világosan módszerét, és szintaktikai szabályokkal álljon elő, hanem azt is követelni kell tőle (és mindenekelőtt ezt), hogy bizonyitsa be állitásai igazságtartalmát. Ha az ismeretek a világra vonatkozó ismeretek, és a világ kivül van az ismereteken, akkor az ismeretek megegyezését a világgal, nem lehet megegyezéssel eldönteni. Végső fokon a gyakorlat az, ami képes bizonyságot szolgáltatni arra, hogy ismereteink hüen tükrözik-e a valóságot, vagy sem. A gyakorlat már eddig is sok konvencióról kimutatta, hogy hamis.

Néhány mondatot szólnunk kell a neopozitivisták társadalomfilozófiájáról is. Álláspontjuk szerint a társadalmat is a "közvetlenül adott"-ra kell redukálni. Neurath irta: "a tudományos szociológiában csupán az egyes embereknek, egy adott időpontban tanusitott viselkedését, szokásait, életmódját, termelőfolyamatát stb. lehet leirni, hogy aztán felvessük azt a kérdést, hogy e szokásoknak más körülményekkel való kölcsönhatása következtében hogyan jönnek létre az uj szokások. Csak protestánsok vannak, de nincs protestantizmus." Ennek alapján a társadalmi élet fő problematikája - nálunk - a meghatározott szituációban való egyéni és egyszeri cselekvés, aminek nincsenek törvényei, csak statisztikus tendenciái.

A másik társadalomfilozófiai kérdés, amit megemlitünk, a nyelvvel kapcsolatos. Mivel nálunk az általános és az interszubjektiv a nyelv, igy a társadalom is, mint az emberek kapcsolata alapjában véve nyelvi kapcsolat. Ezért minden társadalmi ellentmondás a nyelvi ellentmondásból fakad. A társadalmi ellentmondások feloldása tehát a nyelvi ellentmondások kiküszöbölésével érhető el. Ne használjuk pl. "a válság" kifejezést, mert az valóságos válságot válthat ki.

Ez a felfogás is a nyelv és a valóság közvetlen azonositásán alapszik. Kétségtelen, a válságról akkor kezdenek gyakrabban beszélni, amikor az már a valóságban is érlelődik. Az is igaz, hogy az érlelődő válság tudatositása hozzájárulhat a valóságos válság kibontakozásához. A nyelvi kijelentéseknek azonban csak akkor van mozgósitó hatása, ha a valóságban valamiképpen megtalálható az, amit a nyelvi jelekben fogalmilag kifejezünk. Mindebből viszont nem következik, hogy a válság a "válság"-ról való beszélés következménye, elmaradásához, kiküszöböléséhez pedig elégséges a "válság" kifejezés elkerülése.

Mint minden filozófiai irányzat, a neopozitivizmus is megalkotta világfelfogásának megfelelő filozófiaelméletét. Már a pozitivizmusra jellemző volt az átfogó világnézeti problémák tagadása, s igy a filozófiának mint általános világképet, világnézetet adó tudományak a tagadása. Azt vallották, hogy a filozófia feladata pusztán tudományelméleti (ezen belül is főleg módszertani) kérdések megoldása.

A logikai pozitivizmus ezt még tovább szükitette, amikor arra az álláspontra helyezkedett, hogy a filozófia tárgyát a kész kijelentések strukturája, a nyelvszerkezet logikája alkotja. "A filozófiát a tudomány logikájá-

val kell helyettesíteni - azaz a tudományok fogalmainak és kijelentéseinek logikai elemzésével, mert a tudomány logikája nem más, mint a tudomány nyelvének logikai szintaxisa."[1] A filozófia: nyelvfilozófia. Emellett tisztán formális módszertani jellegűnek tekintik a filozófiát, technikai-utilitáris célok eszközének, a szellemi technika egyik formájának (a technikát technicista értelemben használva).

Később, amikor az ideális nyelv megalkotásának lehetetlensége kiderült, egyre inkább elvetették a filozófia - még formálisinstrumentális értelemben vett - tudomány jellegét is. "A filozófia nem tudomány - irják -, de valami igen fontos és jelentékeny, ugy hogy ma is a tudományok királynőjének kell tekintetnünk, mégha nem is tudomány. Sehol sem mondották ki, hogy a tudományok királynőjének magának is tudománynak kell lennie." Amig egy ideális nyelv megalkotásában biztak, addig a filozófia célját is valami pozitiv megalkotásában látták. A mai analitikus filozófia számára már csak negativ feladatokat szabnak: a filozófiai problémák megoldása helyett azok feloldását, igaz filozófia megalkotása helyett a filozófiai kérdésfeltevések betegségeiből való kigyógyitást.

A neopozitivista filozófiaelmélet helyes vonása a nyelv rendszeres filozófiai tárgyalásának igénye. Igen fontosak a valóság és a nyelv, a nyelv és az ember, a nyelv és a metanyelv stb. viszonyaira vonatkozó kérdéseik. Abban az álláspontban is van igaz elem, hogy a filozófiának foglalkoznia kell a tudományok logikájával. logikai, formális, módszertani, instrumentális értelemben is. Sulyos hiba azonban az, hogy mindezt egyoldaluan, abszolutizált, minden mást kizáró értelemben nyilvánitják a filozófia tárgyának. A filozófiának, mint világnézetnek a tagadásában kifejeződik a polgári értelmiség egy részének az a törekvése, hogy már nem akarnak nyiltan a polgári hamis ideológia talajára helyezkedni, de nem is tudnak azzal szakitani. Egyébként ideológia ellenességük is csak formális látszat. Valójában a polgári szubjektiv idealista ideológia egyik válfaját jelentik és képviselik.

Tudományelméleti egyoldaluságukban formális módszertani törekvéseikben kifejeződik a tudományos filozófia iránti rokonszenvük, vonzódásuk, a szaktudományok tudományos filozófiai megalapozásának igénye, de kifejeződik benne a tudományos világnézettől való félelmük is, ami - mint láttuk - nem egyszer a filozófia tudomány voltának tagadásába csap át.

A filozófiának a tudományok formális eszközévé való nyilvánitásában a filozófia lebecsülése rejlik, a filozófia egyoldalu alárendelése a szaktudományoknak, az a gondolat, hogy a filozófia a szaktudományok szolgáló leánya.

---

[1] Carnap: The Logical Syntax of Language. Paterson. 1959. XIII. old.

A katolikus vallásfilozófia helye a jelenkori polgári filozófiában

A katolikus vallásfilozófiai irányzatok helyét a polgári filozófia történetében viszonylag könnyü kijelölni. Ezek az irányzatok ugyanis a polgári filozófia fő áramlataitól elszigetelten alakultak ki, és az izoláltság történetük legszembetünőbb sajátossaága. Az izoláltság különösen a neotomizmus történetére jellemző, de érvényes más vallásfilozófiai irányzatok esetében is. Ez a megállapitás azonban a vallásfilozófiai irányzatok XX. századi történetére vonatkozóan csak részleges érvényü. Különösen a második világháboru után figyelhető meg a neotomizmus és a különböző modernista, vagy modernista irányba törekvő irányzatok fellendülése, pozicióinak megerősödése a tudományokon belül. A megélénkülést jelzi a marxista filozófiával ill. bizonyos polgári irányzatokkal (pl. az ateista egzisztencializmussal) folytatott polémiák tematikájának bővülése, módszerbeli gazdagodása. Különösen a neotomizmus esetében érdemel figyelmet a filozófiai rendszer viszonylag széleskörü világnézeti érvényessége. Az emberek gondolat- és érzelemvilágban tradicióként megkövesedett neotomista alapu, vagy motiváltságu világnézet konzerválását és terjesztését a katolikus egyház által fenntartott széleskörü szervezeti apparátus (katolikus egyetemek, tanszékek, könyvkiadók, a Vatikán számos iskolája és intézménye) biztositja.

Napjainkban a katolikus filozófiát két, egymással legalább is forma szerint ellentétes tendencia jellemzi. Ez a két tendencia - az uj vallásfilozófiai irányzatok kialakulása, és másfelől, a katolicizmusban tradicionálisnak számitó irányzatok felujitása - összefügg a katolicizmus, a katolikus egyház társadalmi helyzetének megváltozásával.

Az egyébként is közismert folyamatnak részletező igényü áttekintését nem tekintjük feladatunknak. Csupánt azt a kérdést vethetjük fel, hogy melyek a katolicizmus, a katolikus egyház helyzetének megváltozásában a főbb állomások és irányok.

A XIX. század első felében - a polgárosodás, a kapitalizmus kibontakozó-kiteljesedő időszakában - a katolikus egyház hatalmi poziciói alapjaiban rendültek meg. Ezt az időszakot az jellemezte, hogy a katolikus egyház a kapitalista társadalmi strukturához való alkalmazkodás különböző lehetőségeit kereste. Ennek a folyamatnak ideológiai vetületeként a katolikus filozófiában az eklekticizmus, az érzelmi vallásosság, a nézetek kuszasága uralkodott el.

A XIX. század második felétől kezdve a katolikus egyház hatalmi poziciói viszonylagosan megszilárdultak, társadalmi szerepe megnövekedett.

Ebben az időszakban, a kapitalista társadalom már tulérett strukturájában elhatalmasodnak a poláris feszültségek, felhalmozódtak a megoldatlan, az adott keretek között megoldhatatlan problémák. Ez a - számos vonatkozásban válságtünetekkel terhes - helyzet a burzsoáziát a vallás társadalmi szerepének ujrafelfedezéséhez vezette el. Ennek a folyamatnak filozófiai tükörképeként - a katolikus filozófián belüli dezintegrálódási folyamatot fokozatosan megszüntetve - jött létre a neotomizmus. A katolikus filozófiának ezen kivül egy speciális problémával is szembe kell néznie. A XX. században ugyanis a fejlődés világméretekben tapasztalható tünete az embereknek a vallástól való elfordulása. Ezt a laicizálódási folyamatot két okra lehet visszavezetni. Kétségtelen, hogy az emberi civilizáció rohamos fejlődése, a kommunista világmozgalom, általában a forradalmi mozgalmak erősödése, a forradalmi magatartás terjedése, az a tény, hogy az emberek életük tevékeny és tudatos formálásának uj lehetőségeit keresik, állandóan jelentős csoportokat távolitanak el a vallástól.

Az elvilágiasodás másik oka a megismerési folyamatban keresendő. A modern tudományok előretörése, az uj tudományos szemlélet kibontakozása bizonytalanná tette a katolikus filozófia tételeinek alapjait. Végeredményben a katolikus egyház helyzetének legszembetünőbb sajátossága a konfliktusokkal való telitettség.

A katolikus filozófia - a többi polgári filozófiai irányzathoz hasonlóan - választ próbál adni ezekre a társadalmi valóságot, a közgondolkodást, a művészeteket, a filozófiát egyaránt feszitő kérdésekre. Ez a válasz retrográd, mert a problémák megoldását, az emberi fejlődés perspektiváinak irányait a kapitalizmus keretei közé szoritja. A különböző katolikus vallásfilozófiai irányzatok tételei igy elsősorban két fókusz körül csoportosulnak.

Az egyik problémakör a hit és a tudás, más vetületben a vallás és a tudomány viszonya. Az a konfliktusos helyzet, amelyet ezen a téren a tudomány fejlődése eredményezett, a katolikus filozófiában kettéle törekvésben nyilvánult meg.

A régi tanokat felujitó un. neoskolasztikus irányzatok - amelyek közül a legjelentősebb a neotomizmus - megkisérlik, hogy a tudományok fejlődését a teológia alá rendeljék.

A modernista irányzatok (Teilhard de Chardin filozófiája) megpróbálják asszimilálni a tudományos fejlődés eredményeit. A tudományos eredmények teológiai "értelmezése" azonban együttjár a tudományos tételek torzitásával.

A neotomizmus története hivatalosan XIII. Leó pápa 1879- augusztus 4-i Aeterni Patris kezdetü enciklikájával kezdődött. Az enciklika szerint: "Nincsen a filozófiának része, amelyet finom elmeéllel és alaposan ne tárgyalt volna... Titeket, Tisztelendő Testvérek sürgetve intünk, hogy ... ősi jogaiba helyezzétek vissza és terjesszétek Szent Tamás aranynál becsesebb bölcsességét."

Kétségtelen, hogy Aquinói Tamás nézeteinek felujitását mindenekelőtt a társadalmi-történeti szituáció hasonlóságára vezethetjük vissza. Aquinói

Tamás filozófiája és a neotomizmus egyaránt válságjelenség. Az egyik a feudalizmus, a másik a kapitalizmus válságtünete.

Aquinoi Tamás filozófiája

Aquinói Tamás (1225-1274) dominikánus szerzetes, az "angyali doktor", olyan rend tagja volt, amely megalakulásakor a hittételek filozófiai megalapozását és vitatkozó megvédését tüzte ki céljául. Aquinói Tamás eme törekvés jegyében a katolikus teológia tételeit foglalta egységes filozófiai rendszerbe. Filozófiájának nagy hatását mindenekelőtt az magyarázza, hogy Aquinói a katolikus teológia kulcsproblémáját, a hit és az értelem viszonyának kérdését valamennyi egyházi eszmerendszer közül - egyházi szemszögből - a legmegnyugtatóbb módon oldja meg. Aquinói Tamás filozófiai rendszerében a filozófia harmóniában él a vallással. A tudomány az evilági jelenségek körét kutatja, mig az isteni világgal a vallás teremt kapcsolatot. Ez a harmónia tehát látszólagos. Az értelem nem a racionális bizonyitás ereje, hanem az akarat parancsa következtében hajol meg a dogmák előtt. Igy a szentháromság tana, a teremtés időbelisége, az eredendő bün, az Ige testté válása, a tisztitótüz, a test feltámadása, az örök boldogság és kárhozat kérdései nem egyebek mint hiten alapuló dogmák.

Aquinói Tamás tehát fenntartja a hit teljes elsőbbségének tételét a tudománnyal szemben, de ugyanakkor elutasitja a szélsőséges irracionalizmust, bizonyos mozgásteret engedve a tudomány, a racionális kutatás számára. Ugyanis a filozófiát és a tudományt nem a hit ellenségének, hanem a hit csatlós szövetségesének tekinti, amely képes arra, hogy önálló és értékes segitséget adjon a vallás számára. A tudomány kutatási területét nem minősiti kaotikusnak, szerinte a tudomány feladata a világ objektiv, isten által teremtett törvényeinek tanulmányozása.

Aquinói Tamás ezen az elméleti alapon törekszik arra, hogy isten létét észérvekkel is bizonyitsa. Isten létének ötféle bizonyitékát sorolja fel.

1. Az első a mozgásból való bizonyitás, ami tulajdonképpen Arisztotelész gondolatainak kibővitése. Eszerint minden mozgásnak van oka, a mozgató mozgásának ismét és igy tovább. Ezzel a mozgások egy bizonyos sorát nyerjük. Ha valaki azt mondaná, hogy nincs isten, aki az első mozgató, annak e mozgási sort végtelennek kellene vennie. Ámde ilyen sor önmagát semmisiti meg, mert nem volna első, igy második stb. tagja sem. Kell tehát lenni egy első mozgatónak, mely maga nem mozog.

2. Avicenna arab filozófus tanaihoz kapcsolódik a második, a ható okból való bizonyitás. Az ész szerint ugyanis mindennek van oka. Az oknak pedig különöznie kell az okozattól, mert máskép egy okozat az önmaga oka lenne, ami lehetetlen. A világ sem lehet az önmaga oka: kell teremtőjének lenni, akit istennek nevezünk.

3. A harmadik bizonyiték a lehetőség és a szükségszerüség viszonyát vizsgálva, arra a következtetésre jut, hogy a világ dolgainak esetlegessége (contingencia) kényszeriti az értelmet arra, hogy a szükségesnek és maradandónak a létezésére következtessen. Kontingens dologról nem lehetne szó, ha nem volna egy abszolut és szükségszerü dolog, amihez viszonyitva beszélhetünk kontingenciáról. (Ezt a bizonyitást Kant kozmológiai istenbizonyitéknak nevezi.)

4. A negyedik bizonyiték a dolgok fokbeli különbségén alapszik. Első formájában Szt. Ágostonnál található meg, s abban áll, hogy mivel a világ dolgai a létezésben, jóságban és egységben több-kevesebb fogyatékosságot mutatnak, kell lennie egy lénynek, amelyben ezek teljes tökéletességükben vannak meg. A relative értékes dolgok ugyanis csak ugy állhatnak fenn, ha az abszolut értékben részesednek. Az abszolut értékek hordozója pedig Isten.

5. Az ötödik, a fizikoteológiai bizonyiték, a világ célszerü rendjéből és kormányzásából következtet isten létére. Minthogy a világban van rend és célszerüség, mely felé a dolgok törekszenek, kell lennie valakinek, aki a természet folyamatait célja felé irányitja.

Aquinói Tamásnak a hit és a tudás viszonyára vonatkozó, és későbbiekben hivatalos irányzat rangjára emelkedett felfogását a katolikus filozófia egyes irányzatai már kifejtésük idején megkérdőjelezték. Ennek az elsősorban a ferencesrendi filozófusok körében elterjedt kritikai viszonynak pozitiv megfogalmazása az un. kettős igazság elve. Ez a felfogás az igazság két különálló rendjét tételezi. Az egyik a tudományos igazság, amely az anyagi valóság jelenségeire vonatkozik. A másik a hit igazsága, amelyhez az értelem nyelvénél és képeinél magasabbrendü képesség segitségével lehet eljutni. A ferencesek a kettős igazság elvének ilyen egyértelmü felfogásához csak közelitettek, de nem jutottak el. Ez az irányzat a teológiát élesebben választja el a filozófiától, a tudománytól, az észérvek szerepét a teológiában jobban korlátozza, ugyanakkor a tudomány teológiától való függetlenségét élesebbé teszi Aquinói Tamás felfogásánál. Ez a felfogás igy kiindulópontjává lett a tudomány és a hit elválasztásának, holott szándéka - Aquinói Tamással megegyezően - a tudomány és hit harmóniájának megteremtése volt.

A neotomizmus lényegében Aquinói Tamás nézeteit ujitja fel, de kapcsolódik a ferencesek gondolatkörében megfogalmazott kettős igazság elvéhez is, azért, hogy "az uj tévedések ellen küzdjön a régi igazsággal". Ezért indokolt, hogy kritikai észrevételeinket a neotomista filozófia tételeinek kifejtéséhez kapcsolódva tegyük meg.

A neotomizmus

A neotomizmus kezdeti periódusában Franciaországban, Olaszországban, Belgiumban terjedt el, hatósugara később eléri Németországot, sőt egyes nem katolikus egyházi köröket is. Az irányzat fő képviselői francia, belga, német filozófusok: Désire Mercier (1851-1926), Jacques Maritain (1882-), A.D.Sertillanges (1863-1948). E. Gilson (1884-), I.M. Bochensky (1902-).

A neotomizmus álláspontja szerint hit és tudás - mint az igazság két isteni eredető forrása - nem kizárja, hanem kiegésziti egymást. Eszerint a hit igazságainak forrása az isteni kinyilatkoztatás, amely a szentirásban fejeződik ki, a tudományos tételekkel szemben pedig végső soron "csak" egyetlen követelményt érvényesitenek, azt, hogy nem mondjon ellent az isteni kinyilatkoztatásnak. Természetesen a tudományok rohamléptü előrehaladásának következményeként a neotomizmus centrális problémája a "hitigazságok" és a tudományos fejlődés eredményeinek összeegyeztetése. A kettős igazság a reneszánsz idején a tudomány vallással szemben vivott harcának terméke és össztönzője volt. A neotomizmusban felujitva azonban pontosan ellentétes szerepet tölt be. A neotomizmus törekvése defenziv jellegü, megvédeni a hitet a tudománnyal szemben, bebizonyitani, hogy a tudományos fejlődés ujabb és ujabb hullámai érintetlenül hagyják a hit igazságait.

Ez a törekvés legvilágosabban abban fejeződik ki, ahogy a neotomisták a hit és tudás ellentétességének problémáját kezelik. Aquinói Tamás megfogalmazásában: "Amiről az egyéb tudományokban kiderül, hogy a teologiával ellentétben áll, azt mint hamisat el kell vetni."

A neotomisták álláspontja ettől lényegesen nem tér el. Mercier például igy fogalmaz: "Isten szava nem lehet téves. Egy tétel, amely kifejezetten ellentmond kinyilatkoztatott doktrinának, nem lehet más, mint téves: visszautasitani a tévedést pedig ráció szerinti cselekvést jelent." Ezért, "ha megtörténik, hogy a tudós konkluziói ellentétben vannak a kinyilatkoztatással, ahogyan a jog szerinti (egyházi) hatóságok hinni kitüzik neki, akkor hitének és a tudományos igazságoknak érdekében ujra kell kezdenie a kutatást egészen addig, amig ezek a nehézségek megoldódnak, összhangban a tanitással, mellyel első látásra ellentétben állónak tüntek."

A neotomista felfogás a tudomány funkcióját a hittételek bizonyitásában, a hit védelmezésében, megerősitésben jelöli meg. A neotomizmusban a tudomány a hit előcsarnoka. Igy természetes az is, hogy a neotomisták szerint "vannak racionális bizonyitások, amelyek lehetővé teszik annak bizonyossággal való tudását, hogy isten létezik." Ez a gondolat - mint ezt már láttuk - Aquinói Tamásnál is megfogalmazódott, öt istenbizonyitéka közül a neotomizmusban elsősorban kettőre hivatkoznak: az oksági és a célszerüségi istenbizonyitékra. A többi - ma már majdnem kizárólagosan filozófiatörténeti jelentőségü - istenbizonyiték érvelésének logikai menete a fentemlitettekkel megegyezik.

Az oksági istenbizonyiték érvelésének sémája a következő: az anyagi világban minden dolog létezésének oka van. Ez az ok nem az egyes létezőkben van, hanem rajtuk kivül. Ezen az indukciós bázison alapul az a következtetés, hogy az anyagi világ egészének oka csak az anyagi világon kivül létező, tehát transzcendens lény: az isten lehet.

Ez a gondolatmenet mind szemléleti kiindulópontját, mind logikai menetét tekintve hibás. Mindenekelőtt azt kell megállapitanunk, hogy a neotomizmus ezt a következtetést egy - a tudomány által már meghaladott - mechanikus mozgásszemléletre alapozza. Elválasztják a mozgatót a mozgótól, a mozgás forrását a mozgó objektumon kivül keresik, és nem az anyagi mozgás önmozgásos jellegét teszik meg szemléleti kiindulópontnak, holott ezt a tudomány fejlődése során számtalanszor bebizonyitotta.

Azonban az oksági istenbizonyiték esetében nemcsak a szemléleti kiindulópont, hanem az érvelés logikai menete is problematikus. Ugyanis az oksági istenbizonyiték gondolatmenetének kiindulópontja, hogy a dolgok oka rajtuk kivül van. Az előbbiekben beláttuk ennek a szemléleti kiindulópontnak a problematikusságát, de tegyük fel, hogy ez a tétel helyesen tükrözi a valóságos viszonyokat, és igy következtetési alapot jelenthet. Ebben az esetben az objektiv valóságot oksági láncolatként értelmezzük, de a logika szabályainak következetes érvényesitésével nem juthatunk el az anyagi világon kivülre, vagyis isten létezéséhez. Ugyanis az okokat minden egyes esetben a világon belül találjuk meg, és ebből csak arra lehet következtetni, hogy semmilyen anyagi jelenségnek sincs e világon kivüli oka. A vallásos gondolkodók közül egyébként számosan érzékelik az okfejtés logikai hibáját. Ezek a gondolkodók arra a következtetésre jutnak, hogy az ész kénytelen lenne elismerni az anyagi világ örökkévalóságát, az okok és okozatok végtelen sorozatát, ha a bibliai kinyilatkoztatás nem adná tudtukra, hogy az anyagi világ az isten müve.

A neotomisták más "utakon" is eljutnak istenhez. Ezek közül kiemelkedő jelentősége van a világ jelenségeinek célszerüségére támaszkodó istenbizonyitéknak. A célszerüségi istenbizonyitékokban a neotomisták isten létére "a világ harmonikus elrendeződéséből" következtetnek. A világ szépségét, az állatok testének és egyes szerveinek célszerü felépitését, az emberi cselekvés céltudatosságát egy, az anyagi világhoz képest transzcendens, azon kivül létező lényegre, istenre vezetik vissza. De vajon megengedhető-e azt tételezni, hogy a jelenségeket, folyamatokat valamilyen előre kitüzött célszerüség határozza meg? A célszerüség ilyenfajta transzecendens értelmezése alapján racionális érvekkel nem igazolható, hogy a biológiai célszerüség és a társadalmi céltudatosság az egyes természeti és társadalmi folyamatok célszerütlenségén keresztül tör utat magának. Az anyagi világ jelenségei csakis mint ok-okozati összefüggések, kölcsönhatásos kapcsolatok magyarázhatók meg, és a világ jelenségeinek magyarázatát egy eljövendő, még nem létező állapotból való kiindulás csak akadályozza.

Az emberi, céltudatos tevékenység sem az anyagi világon kivüli,

transzcendens célokból indul ki, hanem a cselekvés tudatos motivumait a valóságban objektive létező meghatározottságra építi.

Teilhard de Chardin filozófiája

A katolikus filozófián belül létező modernista irányzatok integrálni akarják a keresztény ideológiába a tudomány uj felfedezéseit. Ezeknek a törekvéseknek legnagyobb hatásu változata Teilhard de Chardin filozófiája. Teilhard filozófiájában a materialista felfogás elemei és a tudatos spiritualizmus keveredik. Filozófiájában az objektiv valóság megismerésére törekszik, a valóságra vonatkozó ismeretekre akar támaszkodni.

De vajon a valóságból indul-e ki Teilhard? Kétségtelen, hogy az általa "világnak" nevezett objekiv realitásból, de Teilhard spiritualista módon átszellemesiti ezt a valóságot, a szellemnek, a tudatnak ontológiai értelemben, már az ember kialakulása előtt is létet tulajdonitva.

Teilhard a természetet és a társadalmat fejlődő folyamatként ábrázolja. Fejlődéskoncepciója az objektiv valóságot fejlettségi szintek szerint tagolja. Igy különbözteti meg az élettelen anyagi világot az élővilágtól, és mindkettőt az ember, a társadalom megjelenésétől. Az élet kialakulásával jön létre a bioszféra, az ember megjelenésével egy uj szféra rakódik rá az előzőekre, a szellem szférája, a nooszféra. Teilhard megkülönbözteti a fejlődés negyedik fázisát is. Ennek a - Teilhard szerint a - jövőben lejátszódó folyamatnak a szellem sikján kell végbemennie. Ebban a szakaszban - amelyet Teilhard szuperéletnek nevez - a Nooszféra önálló lényként fog élni, és elszakitja a létét az anyaghoz kötő szálakat. Ugyanakkor ez a fejlődés nem végtelen pespektiváju, hanem egy pont felé, az un. Omega pont felé halad, ami Teilhard felfogásában azonos istennél. Ez a megállapitás azonban már a kritikai elemzés területére vezet át. Teilhard fejlődésszemlélete észreveszi az un. "kritikus" csomópontokat, tehát az ugrást, amelynek előzménye a mennyiségi növekedés, - mint irja: "Kritikus pontok, állapotváltozások, lépcsőfokok az emelkedőn - mindenféle ugrások a kifejlődés folyamatában: az egyetlen mód a jövőben, de egy igaz módszer ugyanakkor a tudomány számára, hogy felfogjon és meglepjen egy első pillanatot."

Ennek ellenére Teilhard dialektikus szemlélete lényeges pontokon torzultan jelenik meg. Egyfelől: dialektikája spiritualista előfeltevéseken nyugszik, hiszen feltételezi a tudat egyetemes jellegét. Filozófiája szerint az objektiv valóságban minden fejlődik, kivéve a tudatot, amely a világ minden jelenségében létezik elemi és diszkrét állapotban, és amelynek meg sem kell jelennie, mivel öröktől fogva létezik. Teilhard filozófiáját ugyanakkor nem tekinthetjük egyértelmüen spiritualizmusnak. A szellem és az anyagi fejlődés szerves kapcsolata panteista tendenciákban is kifejezésre jut.

Teilhard dialektikáját teleologikus tartalma is szembeállitja a marx-

ista dialektikával. Teleologikus szemlélete következtében egész fejlődésszemlélete elferdül, és a fejlődés adott szakaszát egy későbbi szakasz szükségleteként ábrázolja - jellegzetesen példázza ezt a következő idézet: "Vajon az állati erők egész felemelkedésének igazi, mélyrehető mozgató ereje nem a megismerés, a gondolkodás "szükséglete" volt - és miután ez végre megtalálta tárgyát az emberi lényben, vajon az egész "élet-nyomás" nem hanyatlik-e alá hirtelen a többi élő ágazatban?" A teleológia a fejlődési folyamatnak nemcsak adott szakaszait, hanem egészét is eltorzitja. A fejlődés célja az Omegapont, amely a mértani képben egy gömb sarkaként jelentkezik ugyan, de egy olyan határ jellemzőivel rendelkezik, amelyhez közeledünk, de sohasem érjük el. Az Omega-pont mintegy huzza magához a fejlődést. Teilhard tehát a fejlődés kezdetén egy transzcendens létező, isten létét posztulálta, minthogy azt posztulálta a végén is.

Teilhard filozófiája számos összefüggésében, lényeges tételeiben eltér az egyház hivatalos álláspontjától. Igy például evolucionista felfogása az első emberpár, az eredeti bün dogmáját teszi feleslegessé. A hivatalos irányzattal ellentétes az atörekvése is, hogy istenhez a természeti-társadalmi fejlődés elemzésén keresztül immanens közelitéssel is eljut, isten transzcendens elismerése mellett. Nem véletlen, hogy Teilhard fejlődéskoncepciója - ellentmondásossága és a "hivatalos" vatikáni állásponttal szemban tanusitott lojális magatartása ellenére - az egyházi körök erős ellenállásával találkozott. Ez a magyarázata lényegében félszámüzetésben eltöltött, viszonylag hosszu kinai tartózkodásának, és annak is, hogy müveinek nyomtatott formában való közlését az egyház nem engedélyezte. Müvei csak halála után jelentek meg az egyházi körök elitélő véleménye ellenére. Azóta tanai - elsősorban a katolikus értelmiség körében - rohamosan terjednek, nemcsak szülőhazájában Franciaországban, hanem világszerte is. Tanainak népszerüsége és gyors elterjedése azoknak a katolicizmuson belül jelentkező erőknek megerősödését jelzi, akik szakitani akarnak az egyház konzervativizmusával, és megpróbálják a katolicizmust, az egyházat a jelenlegi helyzethez alkalmazni.

Katolikus társadalomfilozófia

A tudomány eredményeihez való ellentmondásos viszony a katolikus filozófiában kettősséghez vezet el nemcsak az ontológia, az ismeretelmélet, hanem a társadalomfilozófia területén is. A társadalomfilozófia területén különös élességgel jelentkezik ez a sajátosság a társadalmi haladásról vallott felfogásban.

A neotomista felfogás

A társadalmi haladás tagadása a neotomista társadalomfilozófia legfőbb jellegzetessége. A neotomista társadalomszemlélet kiindulópontja, hogy a társadalom végső fokon isteni eredetű, a kinyilatkoztatás elveire épül. A társadalom berendezkedése, fejlődése azonban nem isten közvetlen beavatkozásának eredményeként, hanem az ember tevékenysége révén alakul. A neotomisták szerint a társadalom, mint isteni eredetű képződmény változatlan, másrészt viszont, mint az isten által teremtett ember tevékenysége, nem mindig esik egybe az isteni rendeltetéssel, s igy a társadalom változik. A változás célja: isten országának megvalósitása, azaz a katolikus elveken nyugvó társadalom megteremtése. A társadalom nem fejlődik, hanem többé-kevésbé tökéletesen megközeliti a különböző társadalmi-történelmi helyzetekben a tökéletesség birodalmát, isten országát.

A neotomizmus szerint az ember lényegéhez tartozik a magántulajdon. Erre alapozzák a társadalmi egyenlőtlenség szükségszerü örökkévalóságát is. Az 1891-es pápai enciklika szerint "amiként az emberi testben a különböző tagok egybekapcsolódnak, és harmonikus, szimmetrikus egészet alkotnak, éppugy a természet is azt akarja, hogy az emberi társadalomban a két osztály összhangban legyen, és ennek eredményeként egyensuly álljon fenn. Mindegyikünknek abszolut szüksége van a másikra: nem létezhet a tőke a munka nélkül, sem a munka a tőke nélkül." A pápai enciklika organikus szemlélete emlékeztet Menenius Agrippa meséjére, aki a Szent hegyre kivonuló plebejusokat azzal szerelte le, hogy a római állam egy test, amelyen belül a patriciusokat a hashoz, a plebejusokat a végtagokhoz hasonlitotta, és azt állitotta, hogy a patricius has táplálja a plebejus végtagokat. Azonban Menenius Agrippához hasonlóan a pápai enciklikának sem sikerült bebizonyitani, "hogy egy ember testének tagjait táplálni lehet azzal, hogy megtöltöm egy másik ember hasát".

Modernista törekvések

Az ortodox neotomizmussal szemben egyes nem hivatalos neotomista irányzatok a társadalmi haladás irányát a katolikus szellemben megreformált kapitalizmusban látják. Ezek az irányzatok elméleti konzervativizmusuk ellenére haladó társadalmi-politikai törekvések kiindulópontjai is lehetnek. Az utóbbi irányzat egyik fő képviselője Jacques Maritain. Szerinte a kapitalizmus jelenlegi formája sem az isten, a természetfeletti szellemi és erkölcsi világnak megfelelő életmód megteremtése, hanem kizárólag a nyereségre, az anyagi jólétre való törekvés kifejezése.

A jelenlegi kapitalizmus ezzel a tulzott anyagias szemléletével sérti a személyiség szabadságát, aminek helyreállitása érdekében Maritain a fennálló viszonyok etikai-vallási alapon történő átalakitását tartja szükségesnek. Ezen az alapon szemben áll a szocializmussal is, amely a kapita-

lizmust mindenekelőtt gazdaságilag birálja és igy még "istenteleheb", mint a jelenlegi kapitalizmus. Maritain szerint az osztályharc helyébe az osztályok együttmüködését kell állitani. Korlátozni kell a tőkéseknek a tulzott vagyonra és a tulzott kizsákmányolásra való törekvését, de korlátozni kell a munkásosztálynak a magántulajdon megsemmisitésre törekvő magatartását is.

Maritain antikapitalizmusa, amelynek fonákján a szocializmus-ellenesség is megjelenik, romantikus gyökerekből táplálkozik. Maritain a kapitalista társadalmi strukturát nem meghaladni, henem megreformálni akarja a késő-középkori viszonyok idealizálásának keresztényi szellemében. A magántulajdont nem megszüntetni akarja, hanem megtisztitani és megnemesiteni olymódon, hogy a "technikusok, munkások és pénzadók" a tőkés vállalkozás társtulajdonosai legyenek. Ennek a társtulajdonosi viszonynak idealizált tipusai Maritain szerint a középkori céhek. Természetesen a középkori viszonyok idealizálása Maritain kapitalizmus-reformjának csak egyik motivuma. Kritikájának, reform-gondolatainak etikai jellege lehetővé teszi számára, hogy a kapitalista társadalmi formát lényegileg apologizálja, és elsődlegesen az - ebből a talajból kisarjadt - érzületet birálja.

Maritain lényegében arra törekszik, hogy történetfilozófiájában a keresztény elvekből levezetett, erkölcsileg helyes cselekvés normáit állitsa fel. Maritain ezen az alapon fordul szembe a polgári és a kommunista humanizmussal, lényegi tartalmukért, "az ember a legfőbb érték az ember számára" tételéért hibáztatva azokat. Maritain ehelyett a teljes vagy integrális humanizmust vallja, amely az emberi lét középpontjába nem az embert, hanem az istent helyezi. Szemléleti kiindulópontja nem az emberi valóság, hanem az, hogy az ember isten által teremtett lény, és ezért tart csonkának mindenegyes humanizmust, amelyik elszakitja az embert teremtőjétől, istentől.

A fennálló társadalmi viszonyok kritikájának "etikai" jellege Maritainhez kapcsolja a perszonalizmust (fő képviselője Emmanuel Mounier - 1905-1950), amelynek éles kapitalizmus-kritikája a marxizmussal, a szocialista épités gyakorlatával való szembefordulással párosul. A társadalmi ellentétek megszüntetésének utja a perszonalisták szerint az egyénnek szintjén végbemenő erkölcsi tökéletesedés folyamata, amelyhez az egyén csak az anyagi valóság determinizmusából való kilépéssel juthat el.

A jelenlegi kapitalizmus reformjának gondolata fogalmazódik meg a vallásfilozófia más irányzataiban is. (Teilhard de Chardin iskolája, Karl Barth protestáns vallásfilozófiai irányzata.)

Teilhard de Chardin elsősorban természetfilozófus, evolucionista felfogását azonban a társadalom területére is kiterjeszti. Evolucionista tanát a katolikus vallásfilozófiával próbálja egyeztetni, aminek eredményeként - mint ezt már láttuk - számos keresztény dogma elvetését sürgeti.

Elméletében az ember szellemisége nem evilági motivumokból ered, hanem egy transzcendens lény által determinált. Ezáltal a társadalmi fejlődés iránya és értelme transzcendens jellegüvé, történetfelettivé válik.

A katolicizmus hivatalos filozófiai irányzatára, a neotomizmusra a haladásellenesség nyiltabb, mereven reakciós felfogása jellemző. Olyan filozófiai rendszer ez, amelynek alapját nem a valóság, a tudományok eredményei képezik, hanem a teológia dogmái. Dogmatikus lényege következtében tételeit csak a valóságtól elfordulva, a hit alapján lehet elfogadni.

Amig Aquinói Tamás elméletével a katolikus filozófia tényleges megujitását biztositotta, XIX. századi felujitott formája - bár nagyhatásu, de lényegileg konzervativ erő a katolikus filozófián belül is.

A katolikus filozófia különböző irányzatainak társadalomfelfogása találóan jellemezhető Marx szavaival: "félig sirató ének, félig guny-dal, félig a mult utórezgése, félig a jövő fenyegetése - hellyel-közzel szíventalálva a burzsoáziát, keserü, szellemesen maró itéleteivel, de mindig nevetséges hatást keltve azáltal, hogy teljesen képtelen a történelem menetének megértésére."

Tartalomjegyzék

Az 1848 utáni polgári filozófia fő irányai 3

I. A hanyatló polgári filozófia fő képviselői az imperializmus korszaka előtt

1. Az életfilozófia előkészítése 9
   Az életfilozófia 9
   Arthur Schopenhauer 10
   Sören Kierkegaard 14
2. Tudományfilozófia az imperializmus korszaka előtt 18
   A pozitivizmus 18
   Auguste Comte 19
   Herbert Spencer 22

II. Az imperializmus korszakának fő filozófiai képviselői

1. Az életfilozófia az imperializmus korszakában 25
   Friderich Nietzsche 25
2. Tudományfilozófia az imperializmus korszakában 28
   A pozitivizmus második korszaka. A machizmus 28
   Ujkantianizmus 30
   A badeni iskola. Windelband és Rickert 31
   A marburgi iskola 33

III. Napjaink polgári filozófiájának fő irányai

1. Az egzisztencializmus 35
   A német egzisztencializmus 38
   A francia egzisztencializmus 41
2. A neopozitivizmus 49
3. Katolikus vallásfilozófiai irányzatok 62
   A katolikus vallásfilozófia helye a jelenkori polgári filozófiában 62

A kiadásért felelős:
a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem rektora
Megjelent a Tankonyvkiadó Vállalat műszaki gondozásában
Műszaki vezető: Hámori József
Műszaki szerkesztő: Orosz Jánosné
Megrendelve: 1972. január. Megjelent: 1972. február. Példányszám: 1100
Készült: Rotaprint lemezről (kicsinyítéssel), a MSZ 5601-59
és MSZ 5602-55 szabványok szerint,
6,7 (A/5) ív terjedelemben, - ábrával

72-112- FELSŐOKTATÁSI JEGYZETELLÁTÓ VÁLLALAT, BUDAPEST